P. 20-3

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Elfter Band.

Erstes und zweites Heft.

Januar—Februar 1902.

Berlin 1902.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt

des ersten und zweiten Heftes 1902.

Abhandlungen.

Seite

Dr. **R. Kayser,** Thomas Carlyle und der christliche Humanismus . . . 1

Ludwig Keller, Über das Wesen des Christentums. Eine Besprechung 19

Oberlehrer Dr. **Alfred Heubaum,** Die Auffassung von der Gottheit in ihrem Verhältnis zur Thatsache des Übels während des 18. Jahrhunderts 35

Nachrichten und Bemerkungen.

Der erste Paragraph unserer neuen Satzungen. — Über die praktische Bedeutung grosser Überlieferungen. — Eine neue Ausgabe der Werke Platos. — Sokrates als „Moses der Griechen", welche Christen wurden. — Über die Stellung der ausserkirchlichen Christen zum sog. apostolischen Glaubensbekenntniss. — Leibniz' Urtheil über die Universitäten des 17. bezw. 18. Jahrhunderts. — Die Abhängigkeit der Universitäten von den Kirchen. — Der Vergiftungsversuch wider J. B. von Helmont. — Über die Sozietät der Freunde (Quäker). 65

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.-G., Geheimen Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge;** falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. April nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle nach § 4 der Satzungen zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pfg. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 6655.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

XI. Band. 1902. Heft 1 u. 2.

Thomas Carlyle und der christliche Humanismus.

Von

Dr. **R. Kayser** in Hamburg.

„Carlyle ist eine moralische Macht von grosser Bedeutung. Es ist in ihm viel Zukunft vorhanden, und es ist gar nicht abzusehen, was er alles leisten und wirken wird.“ So urteilte 1827 Goethe gegen Eckermann über den grossen Schotten, der damals erst Übersetzungen und Besprechungen zur deutschen Litteratur und ein Leben Schillers geschrieben hatte. Aber auch in diesen ersten Werken erfasste Goethe bereits den Grundzug seines Wesens: nach allem, was Carlyle inzwischen schon gewirkt hat, ist noch immer nicht abzusehen, was er noch wirken wird, und seine schriftstellerische Bedeutung, unerschöpft, wie die seines Meisters Goethe, besteht vor allem darin, dass er eine moralische Macht ist und es noch mehr werden kann. Diese Macht aber beruht darauf, dass er nicht nur im einzelnen zu wirken und anzuregen vermag, sondern dass er sich — schon damals — zu einer bestimmten Weltanschauung durchgerungen hatte, in deren Licht er das Leben der Vergangenheit und der Gegenwart zu stellen wusste. Durch sie nimmt er eine bedeutsame Stelle ein, in der Geschichte derjenigen Entwicklung, deren Erforschung die wissenschaftliche Aufgabe der Comenius-Gesellschaft ist: in der Geschichte des christlichen Humanismus.[1])

[1]) Man möge zur folgenden Charakteristik vergleichen: Karl Sell, Preuss. Jahrb. 1899, Bd. 98 (auch M. H. der C. G. IX, 15 ff.); Troeltsch: Religion u. Kirche (Preuss. Jahrb. 1895, Bd. 81); von demselben die Gedächtnisrede auf Richard Rothe 1899 und den Artikel über den deutschen Idealismus (Real-Encykl. f. prot. Theol. [3] VIII, 612 ff.); für Carlyle die Darstellungen von v. Schulze-Gävernitz 1893 und Hensel 1901.

Dieser christliche Humanismus ist keine so feste Grösse, wie katholisch, lutherisch, reformiert. Er trägt etwas viel Persönlicheres an sich, als dies eine feste Kirchenform haben kann. Er ist das Christentum der schöpferischen Persönlichkeiten seit dem 17. Jahrhundert, für deren Lebens- und Weltbetrachtung der Rahmen der Kirche zu enge ist, die die vollkommene Ausgestaltung des Christentums nicht in einer Kirche erwarten, sondern in einer christlichen Welt, in einer menschlichen Gesellschaft, welche ihre Lebensformen in christlichem Geiste gestaltet, und der von allem in der Welt eben dieser Geist das Unentbehrlichste ist; Männer, denen der Sonntagsrock des Kirchentums nicht passt, weil sie nicht zuweilen einmal von Religion sprechen, Religion anwenden oder sie als Selbstzweck treiben, sondern alles aus Religion thun und in allem, vielleicht unbewusst, religiös denken[1]). Sie kennen keinen Gegensatz zwischen Himmel und Erde und darum nicht zwischen religiöser Betrachtungsweise und wissenschaftlicher Erkenntnis. Diese wirkliche, wissenschaftlich zu würdigende Welt ist ihnen die Sphäre des Wirkens und der noch nicht geendeten Offenbarung Gottes; sie schauen im Natürlichen das Übernatürliche. Sie haben ein „weltliches" Christentum, individuell, wie jede wahre Religion, wie alles wahre geistige Leben, wenn auch in klaren Gedanken und praktischer Anwendung, vielleicht auch in einem System, so doch nicht in Satzungen gefasst. Aus dem Vollgefühl des persönlichen Wertes dieses Christentums hoffen und wünschen solche Männer ein ähnliches Erlebnis bei jedem, aber eben, weil es mit der ganzen Persönlichkeit verwachsen ist, wollen sie jedem das Recht eigner Ausgestaltung lassen. So pflegen die Männer „comenianischen Geistes" eine christliche Denkweise, die über den Streit der Parteien und Kirchen hinausliegt. Auch der entschiedenste Vertreter seines eignen Evangeliums muss hier der Natur der Sache nach Toleranz üben, und sollte auch der Trieb noch so stark sein, die erkannte Wahrheit prophetisch zu verkünden oder sich mit wahren Gesinnungsgenossen zusammenzuscharen. Einem solchen Zusammen-

[1]) Fichte, Anweisung z. seel. Leben 1806, S. 150: „Die Religion ist nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von andern Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden treiben könnte, sondern sie ist der innere Geist, der alles unser, übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht"

schluss wird stets die Eigentümlichkeit einer Kirche fehlen, weil eben der statutarische Charakter einer solchen jenem persönlichen Leben widerspricht, und weil eine jede Kirche Mächte in ihren Dienst zieht (geistige, soziale, politische Kräfte, Gewöhnung und äusseren Zwang), die mit jener persönlichen Erfassung des Christentums nicht zu vereinigen sind. Das wahre Saatfeld solcher Männer ist nicht die Kirche, sondern die Welt.

Aber haben denn nicht wenigstens die protestantischen Kirchen längst sich auch der Geistesarbeit solcher Männer bemächtigt und aus ihr neue Waffen zu ihrer eignen geistigen Wirksamkeit sich geschmiedet? Die persönliche Frömmigkeit Luthers und der andern Reformatoren hat ihre satzungsmässige Form oder wenigstens ihre Hülle empfangen in den Bekenntnissen der evangelischen Kirchen, trotzdem sie an sich weder auf eine Kirchenbildung hinzielte, noch eigentlich sich in eine solche hineinzufügen vermag. Denn wie seltsam nimmt sich doch das religiöse Erlebnis Luthers aus, wenn wir es als einen bei jedem Christen zu erwartenden oder von ihm zu verlangenden Normal-Vorgang dargestellt und hineingepresst finden in den hölzernen Ordo salutis mit seiner Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt etc.? Keine Kirche aber hat bis jetzt in ihre Satzungen oder Bekenntnisse die Form aufgenommen, in die spätere Männer ihr Christentum zu kleiden sich gedrungen fühlten. So ist an der kirchlichen Lehrbildung die ganze Weiterentwicklung, mindestens seit den Zeiten des Pietismus, spurlos vorübergegangen, und so ist die Kluft entstanden zwischen einer oft genug religiös stark interessierten weltlichen Bildung protestantischer Völker und den Lehrformen der Kirche, die einer von jener längst überwundenen Stufe angehören[1]). Ein Zurück giebt es in der Geschichte nicht, auch nicht zu einem Normal-Christentum der ältesten Gemeinde oder zur geistigen Welt Luthers[2]), und so ist es eine Lebensfrage

[1]) Carlyle im Sartor resartus (übers. v. Fischer), S. 164: „Es liegt einmal in der Natur des Menschen, von Jahrhundert zu Jahrhundert seinen Dialekt zu ändern. Der authentische Kirchen-Katechismus des gegenwärtigen Jahrhunderts ist mir noch nicht in die Hände gefallen". „Die Söhne können nicht mehr dasselbe glauben, wie die Väter geglaubt haben."

[2]) Es ist Konstruktion der Geschichte, mit Ritschl im Pietismus einfach eine katholische Abirrung vom normalen Protestantismus Luthers zu sehen und die Aufklärung für die massgebende Fortbildung evangelischen

für die evangelischen Kirchen geworden, ob sie einer Aufnahme neuen Lebensblutes aus dem christlichen Humanismus fähig sind oder sich selbst zu immer grösserer Entfremdung vom geistigen Leben der Gebildeten verurteilen wollen. Die Unkirchlichkeit von heute ist gewiss zu beklagen, noch mehr aber die Unbildung, die „Unweltlichkeit" der Kirche; da die Alltagswelt der Gebildeten längst einer neuen Zeit angehört, soll der evangelische Christ am Sonntag seine Rechnung mit dem Himmel nach altem Stile machen. Der Ruf nach einer neuen Reformation der Kirchen, die schon in der Reformationszeit selbst, wenigstens auf lutherischem Gebiete, nur Notbauten waren, ist seit dem Pietismus nicht wieder verstummt. Dass in solcher Entfremdung, die nur schwer und scheinbar zu verhüllen ist, immerfort durch die Macht der Tradition oder durch die Begeisterung und Aufopferungsfähigkeit einzelner frommer Menschen Werke wahren Christentums geschehen, wird kein gerechter Beurteiler leugnen; auch nicht, dass die Überzeugung Manches, zumal durch Anerziehung oder Gewöhnung, sich noch immer mit den kirchlichen Lehrformen deckt, dass aus Rücksichten, die auf einem nichts weniger als religiösen Boden wachsen, sich bewusst oder unbewusst eine Anpassung vollzieht, oder dass in der Thätigkeit selbst strenger gerichteter Geistlichen auf der Kanzel und in der Gemeinde die Auffassung von der Religion und vom Wesentlichen an ihr in glücklicher Inkonsequenz mit dem offiziellen Bekenntnis nicht übereinstimmt. Aber dies alles schafft die Thatsache nicht aus der Welt, dass das offizielle kirchliche Christentum nicht die Form ist, die heute in den weiten Kreisen derer lebt, die gebildet und fromm zugleich sein wollen.

Und doch ist, wie gesagt, dieser Bund zwischen Frömmigkeit und Bildung längst geschlossen, und unser Volk ist wie kein

Christentums überhaupt zu ignorieren. Einen solchen Normal-Protestantismus kann es so wenig geben, wie es je ein Normal-Christentum gegeben hat. Bei wem oder in welcher Institution sollte denn in dem vielgestaltigen Reichtum christlicher Persönlichkeiten seit fast 2 Jahrtausenden jenes zu finden sein? Ist die Frömmigkeit Schleiermachers weniger protestantisch als die Luthers? Ist sie bei Lessing und Herder weniger ächt oder „normal" als bei Paul Gerhardt oder Spener? Ist seit dem entschiedensten revolutionären Glaubenshelden, der je gegen ein altehrwürdiges Kirchentum aufgetreten ist, weil er nicht wider sein Gewissen konnte, die produktive religiöse Kraft aus der Welt verschwunden?

andres daran beteiligt. Die Geschichte des christlichen Humanismus deckt sich seit dem 17. Jahrhundert fast völlig mit der Geschichte des deutschen Idealismus, wenn wir bereit sind, diesen in seine ältesten Wurzeln zurückzuverfolgen. Vielgestaltig, wechselnd, aber fortschreitend zu immer grösserer Klarheit und weiterer Anwendung, nach leisen Anfängen schon im 16. Jahrhundert, in reicherer Gestaltung von Leibniz ausgehend, entwickelt er sich zu dem breiten Strome des deutschen Geisteslebens seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, der bei allen Fortschritten des Einzelwissens, zumal in den Naturwissenschaften, in den Fragen doch noch immer der Welt- und Lebensanschauung auch unsere heutige Welt nährend und befruchtend durchzieht. Ihm ist es gelungen, die Selbständigkeit und Vorherrschaft des Geistes gegenüber der Natur, der sittlichen Persönlichkeit vor dem zerlegenden Verstande, den Wert und die Macht des Einzelnen gegenüber dem Ganzen, den Massen in der Geschichte und der Natur zu behaupten und darauf die wissenschaftliche Arbeit überhaupt aufzubauen, und dies alles im Bewusstsein, hier mit den Mitteln des Christentums zu arbeiten[1]). Es ist das reichste und für den, dem die innere Verfassung des Menschen am wesentlichsten ist, das grossartigste Kapitel in der Geschichte des Christentums. Hier vollzog sich, nächst dem Eintritt des Christentums in die ausgebildete griechische Kultur- und Gedankenwelt, zum zweiten Male in grossem Stile die Vermählung des Christentums mit einer reichen geistigen Gesamtkultur.

Die deutschen Idealisten haben sich alle in irgend einer Weise losringen müssen von einer zusammenbrechenden alten Weltanschauung zu einer neuen. Doch

„Je schwerer sich ein Erdensohn befreit,
Je mächt'ger rührt er unsre Menschlichkeit",

und so mag ein Thomas Carlyle uns besonders fesseln, zumal sich

[1]) Z. B. Fichte (Anweis. z. seel. Leben, S. 171): „So bleibt es doch ewig wahr, dass wir mit unsrer ganzen Zeit und mit allen unsern philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christentums niedergestellt sind und von ihm ausgegangen; dass dieses Christentum auf die mannigfaltigste Weise in unsere ganze Bildung eingegriffen habe, und dass wir insgesamt schlechthin nichts von alledem sein würden, was wir sind, wenn nicht dieses mächtige Prinzip in der Zeit vorhergegangen wäre." Es klingt dann prophetisch, wenn er sagt (Grundzüge des gegenw. Zeitalters 1806, S. 473): „In der ganzen neuen Zeit ist die jedesmalige Geschichte der Philosophie die noch künftige der religiösen Vorstellungen".

hier der Kampf in grundsätzlicher Klarheit vollzieht und dieser nachgeborene Jünger des deutschen Idealismus, der Apostel Fichtes und Goethes, uns Menschen von heute um mehrere Generationen näher steht als jene. Dieser Germane, der wie kein zweiter Mann jenseits des Kanals Verständnis und Liebe für unser Volk und unsere Art hatte, hat den deutschen Idealismus, dem er nächst seiner eigenen Kraft alles zu verdanken hatte, einen Schritt weiter in die moderne Welt hineingeführt und damit das Volk seiner Lehrmeister wieder zu seinen Schülern gemacht.

Auch „sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet". Wohl kein anderer Schriftsteller hat so den Gegensatz zweier Welten empfunden, die um seine Seele rangen, und diesen Kampf dann so dargestellt, wie er in dem Roman seines Lebens, im Sartor resartus: den Gegensatz der alten Welt des Glaubens, die er sich mit Hülfe des deutschen Idealismus aus den Trümmern von neuem aufbaute, und einer Welt des Unglaubens, des Materialismus der englischen und französischen Aufklärung. Deutschland hat das Glück gehabt, dass bei der Entwicklung seines neuern Geisteslebens eine kräftige, volkstümliche religiöse Bewegung mitgewirkt hat, der ältere Pietismus. England dagegen hat nach der Erregung der Puritaner-Zeiten des 17. Jahrhunderts sehr rasch eine merkwürdige Abflauung des produktiven religiösen Interesses erlebt, und auf die inzwischen fast zum Abschluss gekommene englische Aufklärung hat auch der pietistische Methodismus keinen Einfluss mehr gewinnen können; und es ist deutlich, dass in dem Frankreich, das die Jansenisten unterdrückte und die Protestanten vertrieb, und das Christentum nur in der Form des modernen Katholizismus kannte, eine unkirchliche weltliche Philosophie und Wissenschaft auch religionsfeindlich werden musste. Aus der Welt eines unmittelbaren praktischen Glaubens an den allwaltenden gerechten Gott und an eine persönliche sittliche Lebensaufgabe in die Ewigkeit hinein trat Thomas Carlyle als Student zu Edinburgh in die Welt der damaligen Bildung, in die Welt Lockes, Benthams und der französischen Aufklärer, in eine Weltanschauung, die alle Vorgänge in der materiellen Welt und im Geistesleben nur als mechanische Bewegung der Materie nach ziellosen Naturgesetzen deutete, die bestenfalls Gott zum müssigen Zuschauer des Weltverlaufs machte; die alles Wollen und Handeln der Menschen, auch das scheinbar uneigennützige zum Besten

anderer, aus der Lust- und Unlust-Empfindung, die damit verbunden, und so das menschliche Zusammenleben und die Geschichte aus Nützlichkeitsrücksichten erklären wollte; die „das grösste Glück der grössten Zahl“ zu erreichen hoffte, wenn jeder einzelne und jeder Stand in ungehinderter freier Willkür nach seinem Vorteil handle. Es war das Widerspiel der christlichen Weltanschauung, die hinter und in den Naturgesetzen den Sinn und Plan einer Weltordnung erfasst; die eine Seele kennt, welche nicht nur mechanisch-materiellen Gesetzen unterworfen ist, und der sittlichen Persönlichkeit eine unendliche Aufgabe zuschreibt; die ein Handeln aus der Gesinnung der Selbstüberwindung und der Liebe nicht nur erhofft, sondern auch in der Wirklichkeit, besonders in den epochemachenden und wunderbar nachwirkenden Gestalten der Geschichte erschienen sieht. Das Berückende und Bezwingende jener materialistischen Nützlichkeits-Philosophie war aber, dass sie, obschon selber ein Glaube, doch als Wissenschaft auftrat und nur das für wahr annehmen wollte, was sich in jene Elemente zerlegen und vor dem Verstande beweisen und erklären lässt, und umdeutete oder ableugnete, was sich nicht in jenen Rahmen hineinspannen liess.

Einem Manne, wie Carlyle, war es unmöglich, in diesem Zwiespalt zu verharren: seinem Verstande, da er der Sache auf den Grund gehen und zu einheitlicher Erkenntnis durchdringen musste, und wäre es auch mit Aufopferung des Teuersten; seinem Gewissen, denn er konnte nicht, unaufrichtig gegen sich und andere, leben und leben lassen und äusserlich beim Hergebrachten Halt machen, weil es in England nicht für anständig galt, mit der Kirche zu brechen. Ein grosser Mann ist nicht nur als Denker oder Schriftsteller gross, sondern auch als Charakter. Der Mann, der sich in die Einsamkeit und die einfachsten Verhältnisse eines schottischen Bauernhauses zurückzog, „damit er nicht fürs Brot schreiben müsste und nicht in die Versuchung käme, für Geld zu lügen“, und der nur schrieb, wenn alles in ihm dazu drängte, blieb stets dem Grundzuge seines Wesens treu, der Wahrhaftigkeit; ein Philosoph im Sinne der alten Welt, nicht nur ein Lehrer philosophischer Kenntnisse oder einer Weltanschauung. Er kämpfte um einen Lebensinhalt, und seine Gedankenwelt trägt überall die Spuren des Persönlichen an sich. Das giebt insbesondere seinen geschichtlichen Darstellungen ihren Charakter und macht ihn zum

Künstler statt zum Handwerker; das begründet auch das tadelnde Urteil seines klugen französischen Kritikers Taine: alle seine Bücher seien Predigten, — in Carlyles Augen gewiss ein Lob, wie er denn selber die Schriftsteller die wirkliche, wirkende Kirche der Neuzeit nennt, die allen Menschen allerwärts predigt.

So kam ihm denn die Erlösung aus dem inneren Zwiespalt zunächst nicht von aussen, sondern aus der Kraft seiner Natur heraus. Er musste sein inneres Wesen, seine sittliche Persönlichkeit behaupten, als etwas, das doch auch da war und sein Existenzrecht hatte kraft seines Daseins; er musste entdecken, dass diese seine Seele, wenn sie nach Nutzen oder Glück trachtete, ewig unbefriedigt bleiben würde, dass sie aber durch Entsagung und Selbstüberwindung, durch Thätigkeit und Liebe über die Welt Herr zu werden vermöge[1]). Diese Selbstbehauptung war der feste Punkt, auf dem er stehen und weiter bauen konnte. Dass aber daraus eine Weltbetrachtung wurde, mit der er die englisch-französische Aufklärung überwand, dazu verhalf ihm der deutsche Idealismus[2]). Hier war die Arbeit zum grossen Teil schon gethan, die er weiter führen sollte, und so wird die Frage nach dem christlichen Humanismus bei Carlyle wesentlich zu der nach demselben bei den deutschen Idealisten. Die deutsche Aufklärung teilt nun zwar mit der ausländischen, zum Teil hierin von ihr beeinflusst und gefördert, den Gegensatz gegen die übernatürliche Welterklärung und Geschichtsbetrachtung der überlieferten Theologie, das unbegrenzte Vertrauen auf die Erkenntniskraft des vorurteilslosen Verstandes und auf die Güte eines durch vernünftig erkannte Gründe geleiteten Willens, wie das Bestreben, nach den Grundsätzen einer bei allen gleichen Vernunft das Leben zu ordnen. Dann aber, nicht von der Naturwissenschaft, sondern

[1]) Sartor resartus, S. 158. 166: „Unser Leben ist vom Muss umgeben, und doch ist die wahre Bedeutung des Lebens keine andere als Freiheit, als freiwillige Kraft.“ „Liebe nicht dein Vergnügen, sondern liebe Gott! Dies ist das ewige Ja, worin aller Widerspruch gelöst wird. Wer darin wandelt, mit dem steht es gut.“

[2]) Charakteristiken S. 51 (soz.-pol. Schriften Carlyles, v. Hensel II): „In der höheren Litteratur Deutschlands liegt schon für den, der es verstehen kann, der Anfang einer neuen Offenbarung der Gottheit, von der grossen Masse noch nicht anerkannt, aber auf Anerkennung harrend und sicher, sie zu finden, wenn die Stunde dazu gekommen ist. Auch unser Zeitalter ist nicht gänzlich ohne seine Propheten.“

von einer kritischen Betrachtung des Geistes ausgehend, unterstützt durch die neue religiöse Erregung im Pietismus, der der persönlichen und gefühlsmässigen Frömmigkeit ein neues Recht verschaffte, erkannte der der Aufklärung entspringende Idealismus dem Geiste das Vorrecht vor der Natur zu, er liess in Kant und Fichte die Weltanschauung durch die praktische Vernunft bestimmt werden und stellte damit die sittliche Persönlichkeit in den Mittelpunkt. So war der Weg gefunden zur Anerkennung der unendlich verschieden sich gestaltenden Individualität, des Genies, der Persönlichkeit des einzelnen wie der Völker, des reichen Wirkens der inneren Kräfte, die sich nicht auf logische Formeln bringen lassen und dem zergliedernden Verstande stets einen geheimnisvollen Rest entgegensetzen. In dem Walten menschlich-sittlicher Kräfte in der Welt und in deren fortschreitender Umbildung durch jene erkannten dann religiös interessierte Geister nicht nur die Aufgabe des einzelnen, sondern auch das Ziel der Geschichte. Sie sahen in dieser Entwicklung, mit Überwindung des alttheologischen wie des rationalistischen Gegensatzes von Natürlichem und Supranaturalem, die immanente Thätigkeit Gottes, in und hinter der sinnlichen Erscheinung das Übersinnliche, mochten sie nun jenes Ziel Humanität (wie Herder), Rechtsstaat (wie Fichte), Kulturstaat (wie Hegel), Durchdringung der Natur durch die Kultur (wie Schleiermacher) oder die materielle Welt eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern und für ihre Thätigkeit in Arbeit und Liebe (wie Goethe) nennen. Dass dieser Idealismus eine Wiederentdeckung und Neugestaltung des Christentums, ja das Christentum der nächsten Zukunft wäre, ist seinen Vertretern wie ihrem Schüler Carlyle wohl bewusst gewesen, und dieser fand gerade darin ein besonderes Element der Kraft der deutschen Geistesarbeit, wie er auch erkannte, dass auf der kritischen Philosophie Kants und seiner Nachfolger die dichterische Welt Goethes und Schillers sich aufbaute[1]).

Von den deutschen Idealisten wurden ihm besonders Fichte und sein eifriger Verehrer Novalis zu Führern. Von ihnen übernahm er die Unterscheidung von Verstand und Vernunft. Jener

[1]) Essays (Shilling Edition) I, 66. 72 (State of German Literature 1827). Hier, in den Charakteristiken (1831) und in dem Essay über Voltaire (1829) spricht Carlyle sich am eingehendsten über den deutschen Idealismus aus.

bietet die Formen dar, in denen wir die Welt begreifen; aber darum ist diese Welt nur Erscheinung, wie sie eben in Raum und Zeit erscheinen muss; es war Carlyles persönliche Lebenserfahrung in philosophischer Anwendung: Wir machen die Dinge, nicht diese uns. Die Materie ist nur Erscheinungsform, das Wesen der Dinge muss Geist sein. Dann aber liegt in uns eine schaffende Kraft, die Vernunft, das Zwecke erkennende und verwirklichende Element, das sich selbst von allem draussen frei fühlt und überall thätig ist, wo das Ich sich auf das Sittengesetz in sich besinnt und darnach sich selbst bestimmt und die Welt organisiert. Das war es, was Carlyle zunächst zum deutschen Idealismus hinzog: Der Mensch ist hier in seinem Wesen nicht ein Rad in der Weltmaschine, sondern persönliche Kraft; und dann das, was Novalis vor allem der Fichteschen Philosophie entnahm: der antimaterialistische Zug, in der ganzen Welt das Göttliche als das Wesentliche zu erfassen: Auch die Natur ist nicht mehr die tote, feindselige Materie, sondern der Schleier und das geheimnisvolle Gewand des Unsichtbaren, gleichsam die Stimme, mit der sich die Gottheit den Menschen verkündet, an sich nicht Zeit, sondern Ewigkeit und nur Erscheinung eines Ewigen, Göttlichen, und das Kausalgetriebe ist nur die Form, in der wir Gottes Wirken erfassen, dessen Wesen adäquat zu erkennen uns nicht gegeben ist. Carlyle aber blieb sich bewusst, dass diese Betrachtungsweise im letzten Grunde doch nicht Sache der Erkenntnis ist, sondern sittliche Entscheidung und „innere Anschauung“ [1]).

Und nun trat ihm einer entgegen, der ihm die neu errungene Weltanschauung in die That umzusetzen schien, wie eine Personifizierung des deutschen Idealismus, und der ihm die Lebensbetrachtung, die er sich erkämpft hatte, vorlebte; es war Goethe. In ihm fand er einen Mann, der gekämpft hatte, der sich von Selbstbespiegelung und Verzweiflung losgerissen und nun, sich über die Welt erhebend, im Einzelnen das Allgemeine verehrend, in freier Selbstbeschränkung die Pflicht des Tages that; ein Mann, bei dem aller äussere Segen sich in innere Kraft verwandelte. Hinter seiner lebensvollen Betrachtung der Natur und der Welt lag die mechanische Philosophie Frankreichs und Englands in

[1]) z. B. im Aufsatz über Diderot (C.s ausgew. Schriften, v. Kretzschmar II, 136 ff.). Ähnlich Fichte: „Was jemand für eine Philosophie hat, kommt darauf an, was für ein Mensch er ist.“

wesenlosem Scheine. Er schien Carlyle ein von Zweifelsucht erfülltes Universum in eine Welt der Ehrfurcht und des Glaubens umzugestalten und darum im höchsten Sinne auch ein religiöser Organisator zu sein. Hervorragend begabt mit dem, was den Dichter und den grossen Mann macht: mit geistiger Klarheit und mit Kraft und Redlichkeit des Willens, erschien er ihm als eine der Landmarken in der Geschichte der Menschheit und dazu bestimmt, der Herrscher der Welt zu sein, der, ein Seher, in verborgene Geheimnisse der Welt hineinblickt, der Prophet einer neuen Zeit, der den Grundstein eines neuen sozialen Gebäudes für das Menschengeschlecht gelegt[1]).

Bald nach dem Tode des Dichters wandte sich Carlyle von dem Studium der deutschen Litteratur mehr ab und der Beschäftigung mit der Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart zu, und hier, wo wieder Fichte sein Lehrmeister wurde, hat er den deutschen Idealismus fortgebildet und auf Neues angewendet. Ein Wort Goethes wurde hier sein Ausgangspunkt. Dieser hatte die Epochen, in denen der Glaube herrschte, d. h. in denen ein Verhältnis zum Unsichtbaren, Göttlichen Gedanken und Thaten der Menschen regierte, für glänzend und fruchtbar erklärt, die des Unglaubens für wertlos. Damit hatte er Religion im weitesten Sinne als die Wurzel und innere Kraft aller wahrhaft wertvollen Kultur bezeichnet. Glaube und Unglaube im Sinne Goethes fand Carlyle wieder in Fichtes „Vernunft“ und „Verstand“, denen auf

[1]) Sartor S. 219: „Kennst du keinen Propheten, selbst in dem Gewande, der Umgebung und dem Dialekt unsres Zeitalters? Keinen, dem sich das Göttliche durch alle die niedrigsten und höchsten Formen des Alltäglichen offenbart hat, und von dem es wieder prophetisch offenbart worden; in dessen begeisterter Melodie, selbst in diesen lumpensammelnden und lumpenverbrennenden Tagen, das menschliche Leben, und wäre es auch nur von ferne, wieder göttlich zu sein beginnt? Kennst du keinen solchen? Ich kenne ihn und nenne ihn — Goethe.“ Goethes Werke (Kretzschm. I, 51): „Die Frage: Kann der Mensch noch in Frömmigkeit und doch ohne Blindheit oder Engherzigkeit, in unüberwindlicher Standhaftigkeit für das Recht und dennoch ohne stürmische Erbitterung gegen das Unrecht, wie ein antiker Held und dennoch mit der Vielseitigkeit und vermehrten Begabung eines modernen leben? ist jetzt nicht mehr eine Frage, sondern eine Gewissheit und mit leiblichen Augen sichtbare Thatsache geworden.“ Die Ausblicke in seine zukünftige Bedeutung z. B. I, 3. 11. Was er C. persönlich gewesen, spricht dieser häufig im Briefwechsel mit ihm aus, z. B. S. 19. 58. 73. 146 (der deutschen Ausgabe).

sittlichem Gebiete Uneigennützigkeit und Selbstsucht entsprechen. Da nun das Unsichtbare das wahre Wesen der Welt ist — hier greift die idealistische Weltansicht ein — so stehen die Männer und die Zeiten des Glaubens in Übereinstimmung mit den Gesetzen des Weltalls[1]). Gern kehrte Carlyle hier wieder vielfach zum Sprachgebrauch des Glaubens seiner Jugend zurück; er nennt die Männer des Glaubens Propheten, die die Symbole im Buche Gottes besser lesen können als andere und sie den Menschen verständlich machen; sie wurzeln im Boden des Ewigen, der Egoismus verschwindet hier ganz in den grossen Zwecken. Diese Helden, begabt mit Mut und Wahrhaftigkeit, unbekümmert um den Erfolg, um Nutzen und Erwerb, um das Gerede der Menschen oder um Ruhm bei der Nachwelt, sie sind es, von denen alle Kultur und aller Fortschritt ausgegangen ist[2]). Sie begeistern und überzeugen, und so sind es auch die sittlichen Tugenden, welche die Menschen für einen Helden gewinnen und in Treue, Ehrfurcht und Heldenverehrung in seine Nachfolge ziehen; und eine gläubige Zeit wird wenig von ihrem Glauben sprechen und ihn nicht erst beweisen wollen, so wenig wie ein gesunder Mensch sich seiner Gesundheit bewusst zu werden braucht. Ein jeder Prophet aber nimmt den augenblicklichen Zustand der Wissenschaft in sein Weltbild auf; dann aber bleibt seine Vernunftwelt, während die Arbeit des Verstandes weiter wächst. So kommt die Zeit, wo man in das alte Glaubenssystem die neue Wissenschaft hineinarbeiten und den Glauben vor dem Verstande rechtfertigen und beweisen will; eine Zeit der inneren Unwahrheit, in welcher

---

[1]) vgl. Fichte, Über d. Wesen d. Gel. S. 170: „Unmittelbar sichtbar und wahrnehmbar durch alle, auch äussere Sinne erscheint die Gottheit und tritt ein in die Welt in dem Wandel göttlicher Menschen."

[2]) ebd. S. 41: „Alles Neue, Grosse und Schöne, was von Anbeginn der Welt an in die Welt gekommen, und was noch bis an ihr Ende in sie kommen wird, ist in sie gekommen und wird in sie kommen durch die göttliche Idee, die in einzelnen Auserwählten teilweise sich ausdrückt"; oder Anweis. z. seel. Leben S. 133: „Durch diese (alle Religiösen, Weisen, Heroen, Dichter) ist alles Grosse und Gute in die Welt gekommen." Ebd. 149: „Wirkliche und wahre Religiosität . . . ist notwendig thätig." Ähnlich Goethe in den „Sprüchen": „Die Menschen sind nur so lange produktiv, als sie religiös sind." Darum war das ganze Zeitalter Voltaires unproduktiv an irgend einer grossen Theorie, Institution oder Entdeckung. (C. über Voltaire, bei Kretzschm. II, 73).

Gegenstand des Glaubens wohl das Unglaubliche wird, während doch die Religion nicht auf die Dinge sich gründet, die der Mensch am meisten bezweifelt, sondern auf die, welche für ihn unbestreitbar sind. Da müssen nun Helden auftreten mit der Aufgabe, die unwahr gewordenen Formen, die innern des Glaubens und die äussern gesellschaftlicher Ordnung zu zerstören, um die Bahn frei zu machen für neue Schöpfungen des Glaubens, zu denen sie selber nicht im stande sind. Denn ihr Verstand beschränkt sich auf die sinnliche Erfahrung, und ihre Zeit, der die schaffenden Helden fehlen, glaubt an die Wahrheit bei der Majorität und dem „gesunden Menschenverstand". Zu einer völligen Zerstörung aber kann es niemals kommen; die Menschheit kann sich nicht in Atome auflösen, ein fester Grundstock der Kultur ist in steter Mehrung begriffen, und was lebensfähig ist, kann auch kein Zerstörer vernichten. Besonders ist unter allen lebenskräftigen Mächten das Christentum eine, welche niemals wieder verschwinden kann; denn wie keine andere vertritt es die Elemente, welche mit den Gesetzen des Weltalls zusammenstimmen. Die Ehrfurcht „vor dem, was unter uns ist", Erbarmen, Liebe und Entsagung, d. h. die Arbeit für höhere Zwecke auch gegen das selbstsüchtige Interesse, können der Welt nicht wieder genommen werden.[1])

In diesen Gedanken liegt schon eine weitere Fortbildung des deutschen Idealismus; es ist die Wertschätzung und das Verständnis für die Organisation, das soziale Leben und Zusammenwirken der Menschen. Nur wo irgendwie Hingabe und Selbstaufopferung, also Glaube zu Grunde liegt, da können sich aus gemeinsamen Motiven zu gemeinsamen Zwecken die Formen der menschlichen Gesellschaft bilden. So wirken hier wieder bestimmend nicht mechanische Naturgesetze, sondern menschlicher Einzelwille: nicht das „Milieu", Klima, Rasse, Umstände, sondern die sittliche Persönlichkeit[2]), und die äussere Geschichte ist nur

[1]) Carlyle: Voltaire S. 67, 70; Sartor S. 193: „Wenn du fragst, bis zu welcher Höhe es der Mensch . . . gebracht hat, so schaue auf unser göttlichstes Symbol, auf Jesus von Nazareth und sein Leben und seine Biographie, und auf das, was daraus folgte, hin. Etwas Höheres hat der menschliche Geist noch nicht erreicht: Dies ist die Christenheit und das Christentum; ein Symbol von durchaus dauernder und unendlicher Art, dessen Bedeutsamkeit stets von neuem erforscht und stets von neuem klar gelegt werden muss."

[2]) Carlyle in Boswells Lebensgesch. Johnsons, bei Kretzschm. III, S. 114.

ein Abbild der innern; der Glaube ist es, der sozial schafft, der Unglaube zerstört. Dann aber arbeitet jeder an der moralischen Welt mit als ein Verwalter in der Schöpfung Gottes; er kann die Pflicht des Augenblicks thun, in dem Bewusstsein, dem Unendlichen damit zu dienen, und sein Lohn besteht darin, die Arbeit vollendet zu haben, und die Unterlassung dieser Arbeit wird zur Sünde. Jede Arbeit aber ist wie eine gestreute Saat: sie wächst und breitet sich aus und säet sich wieder von neuem und lebt und wirkt in endloser Wiedergeburt. Die Bestimmung des Menschen ist die sittliche Pflichterfüllung, die Arbeit, und die Welt ist das Material dazu; diesen Gedanken Fichtes führt Carlyle dann weiter: Die Erde ist dazu da, um vom Menschen organisiert zu werden, damit sie ein Feld menschlicher Gesittung, aus dem Chaos eine Welt der Ordnung wird und gottbegeisterte Menschen auftreten können. So wird jegliche wahre Arbeit zu einem Beten, zum Gottesdienst.

Gemeinschaftlicher Arbeit dient nun jeder Zusammenschluss einer menschlichen Gesellschaft, diese aber ist nicht möglich ohne ein Herrschaftsverhältnis, Gebietende und Gehorchende, Führer und Geführte. Die sittlichen Eigenschaften des Fleisses, der Thatkraft und Gerechtigkeit sind es, welche hier die Übermacht geben. Insofern sind Macht und Erfolg Kennzeichen eines grössern Rechtes. Das nicht oder schlecht organisierte Individuum kann dem uneigennützigern, besser organisierten nicht dauernd widerstehen, so wie der einzelne, der aus Glauben handelt und arbeitet, dem überlegen ist, der, in Selbstsucht befangen, keine Opfer bringen will. So liegt wieder dem Vertrauen auf das Recht der Macht die Überzeugung von einer sittlichen Weltordnung zu Grunde.

Also ist dem Menschen im Grunde nur eines nötig: dass er seine Arbeit findet und thun kann. Zu ihr soll die Organisation anleiten und, wenn nötig, zwingen. Carlyle widersprach darum der Befreiung der Neger, weil er in ihr keine Möglichkeit mehr sah, sie zu ihrer Arbeit zu führen, und der Erfolg hat seinen Gedanken durchaus Recht gegeben. Neue Formen der Arbeit erfordern nun aber neue Organisationen. Die Kulturthätigkeit im Zeitalter der Maschine und der industriellen Arbeit hat alte Formen zerstört; es müssen neue geschaffen werden. Denn es wäre ein unerträglicher Zustand, wenn die menschliche Gesellschaft in Atome

zerfiele, und das geschähe, wenn zwischen Herrn und Arbeiter die Leistung der Arbeit und der dafür gezahlte Wochenlohn die einzige Beziehung wäre; aus dem nomadischen Verhältnis muss ein dauerndes werden. Was hilft eine „Freiheit", die nur die Freiheit ist zu verhungern? Die Arbeiter sind nicht nur Hände, sondern auch Seelen, und es wäre unleidlich, wenn die Arbeit den Menschen nicht erhebt, sondern zum Arbeitstier herabwürdigt. Die Männer, die es verstanden haben, die kurzfaserige Baumwolle sich dienstbar zu machen, werden es gewiss auch verstehen, als „Hauptleute der Industrie" die Arbeiter zu führen, und sie zur Arbeit, zum Zwecke ihres Lebens tüchtig zu machen. Unter allen Menschenrechten das unbestreitbarste ist das Recht des Unwissenden, von Weisern geleitet zu werden. Von den führenden Ständen früherer Zeiten erwartet Carlyle wenig für unsere Tage: der Adel vergeudet sein Leben in Nichtigkeiten, und die Geistlichkeit sucht tote Symbole, vermodernde alte Kleider künstlich brauchbar zu erhalten. Aber die neue Zeit wendet sich nicht nur an einzelne Stände. Der Staat selbst kann sich nicht beschränken auf Polizeithätigkeit, er ist organisierte Arbeit und muss zu neuen Organisationen helfen. Auch einzelne Vorschläge macht hier Carlyle, die sich später als beachtenswert herausgestellt haben: industrielle Staatsunternehmungen als Muster, Kolonisation, Arbeiter-Schutzgesetze, aber das alles soll kein Programm sein, sondern Beispiele von Möglichkeiten. Jedenfalls ist auch jetzt wieder der menschlichen Gesellschaft die Aufgabe gestellt, die unter allen die schwerste ist: die rechten Führer, keine Scheinführer sich zu wählen; durch Abstimmung und Majoritätsbeschlüsse aber kann dies wichtigste Werk nicht geschehen. An die Führer wendet sich Carlyle in den sozialen Fragen viel mehr als an die Geführten. Der Geburtsvorzug wie die erworbene Macht- und Vermögensstellung soll sich rechtfertigen durch soziales Handeln. Damit aber ist er sich bewusst, dass die Grundlagen dauerhafter und guter Neugestaltung im Innern des Menschen zu suchen sind: es bedarf zunächst einer andern Gesinnung; der einzelne muss anders werden, dann kommen die Institutionen, im Gegensatz zur „ökonomischen" oder materialistischen Betrachtung der Geschichte. Alle Gesetze, welche die sog. klassische National-Ökonomie aufgestellt hat, erschienen ihm nicht als Naturgesetze, sondern sie gehen ihm auf den Willen der Menschen zurück. Auch hier in sozialen Dingen also bewahrt

ihn sein Verständnis für eine sittliche Weltordnung vor der äusserlich mechanischen Betrachtung der Verhältnisse. Soziale Fragen sind ihm im innersten Wesen religiöse Fragen. Darum sah er das grösste Hindernis für eine glückliche Entwicklung in der Zukunft in der Selbstgefälligkeit und Heuchelei, die den Widerspruch und die traurigen Thatsachen zu verdecken suchte, in dem „cant" seiner Landsleute. Während dann auch einsichtsvollere Männer dort in der Beurteilung der Ereignisse am Äussern hafteten und mit Freihandel, Wahlgesetzen, gewaltsamer Unterdrückung gefährlicher Bewegungen, wie der des Chartismus, Herr zu werden glaubten, sah Carlyle in solchen Bewegungen nur Symptome für tiefere Gebrechen, die in den Menschen seiner Zeit selbst zu suchen seien; Zeichen einer Krankheit, die auch dem Kranken selbst noch nicht deutlich geworden, des unklaren Verlangens nach neuen Organisationen und wahren Führern; ächte Gesetze aber könnten nicht gemacht, sondern nur gefunden werden, denn „die ewigen Rechte hangen droben im Himmel".

So gewann Carlyle, weil seine Gedanken sich auf eine sichere Weltanschauung gründeten, ein tieferes Verständnis auch für die praktischste Gegenwart und einen richtigern Blick in die Zukunft als seine Zeitgenossen. Denn er war überzeugt, dass dieselben Weltgesetze, in denen sich von jeher das Göttliche in der Welt kund gegeben, noch jetzt in Geltung ständen, und so sah er in den Dichtern und Denkern, die an Erkenntnis und Weltanschauung schaffen, die wahren modernen Helden. In dieser Sicherheit hat er nicht romantisch-sentimental zurückgeblickt in Sehnsucht nach vergangenen Zuständen geistigen und sozialen Friedens, sondern er hat sich mutig daran gemacht, auch in der Gegenwart die Gesetze Gottes und die ewige Bestimmung des Menschen zu erweisen und auf neue Aufgaben und neue Lösungen hinzudeuten.

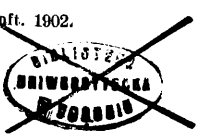
So reihen wir Carlyle in den Kreis des deutschen Idealismus als christlichen Humanisten ein: mit seiner Wertschätzung der sittlichen Persönlichkeit und der menschlichen Kräfte in der Geschichte, mit seinem Verständnis der Natur nach geistigen Zwecken und mit der Forderung, nach diesen Zwecken das Leben zu gestalten und die Kulturarbeit zu treiben. Indem er in lebendiger Form in Aufsätzen, geschichtlichen Darstellungen und Flugschriften seine Ideen vertreten hat, kann er auch uns wieder zu den grossen Männern unserer klassischen Geisteszeit zurück-

führen, die auch bei uns noch ihrer vollen Wirkung harren. Er hat durch seine eigne Weiterarbeit gezeigt, wie die Schätze, die bei diesen Männern, vielfach noch unentdeckt, ruhen, für das Leben der Gegenwart und das Verständnis der Geschichte von unendlicher Bedeutung sind, und wie das, was in den engen Verhältnissen Deutschlands um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts sich nicht ausleben konnte, fruchtbar zu machen ist für die modernsten Fragen der modernen Welt. Das praktische und soziale Interesse hat die deutsche Aufklärung und damit der deutsche Idealismus nicht entwickeln können; im Strome des heutigen Lebens bringt Carlyle es aus den deutschen Gedanken heraus zur Geltung. Als ein Mann der Wirklichkeit konnte er die abstrakten Formen der deutschen Denker für das wirkliche Leben brauchbar machen. Er hat „die schweren Goldbarren des deutschen Idealismus mit treuer Mühe in vollwichtige Münzen umgeprägt" und damit gezeigt, dass das, was uns als Hirngespinnst gegolten hatte, die innersten Probleme unsrer Zeit berührt. Er hat damit aber auch die Wahrheit bewährt: dass alle Besserung vom Willen ausgehen muss, und dass „nichts in der Welt ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille", dass aber praktische Fragen nicht ohne Weltanschauung gelöst werden dürfen; dass wir geistig nicht von der Hand in den Mund leben dürfen, und dass es nichts nützt, in sozialen Dingen Gesetze zu machen, wenn nicht die, welche unter die Gesetze gestellt werden, von der richtigen Lebens- und Weltansicht beseelt sind.

Es ist im Grunde das alte Christentum, das hier wieder seine weltbezwingende und umgestaltende Kraft bewährt. Carlyle verzichtet dabei durchaus nicht auf die Kirche als auf eine der sozialen Formen auch für die Zukunft: Die Kirchenkleider sind ihm bei weitem die wichtigsten von allen Gewändern und Garnituren des menschlichen Daseins; ohne solche Gewänder hat die Gesellschaft niemals existiert und wird auch niemals existieren.[1])

Und damit kehren wir zum Ausgangspunkt zurück. Wenn es das Ziel des christlichen Humanismus ist, einer geistigen Bildung, die vor keinem wissenschaftlichen Problem zurückschrickt, die christliche Lebens- und Weltansicht führend vorzuordnen, die

[1]) Sartor S. 185f.



Welt theoretisch zu erfassen und praktisch zu behandeln als die Wirkungs- und Offenbarungsstätte der Gottheit und alle Arbeit in das Licht des christlichen Lebenszieles und der Persönlichkeitsbildung zu rücken, so ist unter den christlichen Humanisten wohl keiner, der mit solcher Selbständigkeit die idealistische Weltansicht uns für unsre geistigen und praktischen Lebensaufgaben nahe gebracht hat und ein Führer in dem einen, was not ist, zu der geistigen Einheit in den Wirren der Einzelforschung und des praktischen Lebens zu sein vermag, wie Thomas Carlyle. Erkennen wir ihn als solchen an und suchen wir in Deutschland wiederum von ihm zu lernen, so empfangen wir hier die Zinsen des geistigen Kapitals, das wir einst in den Tagen Goethes dem englischen Volke geliehen haben.

Über das Wesen des Christentums.

Eine Besprechung

von

Ludwig Keller.

„Mag die geistige Kultur", schreibt Goethe, „nur immer fortschreiten, der menschliche Geist sich erweitern wie er will; über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen." Gleichviel zu welchem der heute miteinander ringenden wissenschaftlichen Systeme sich Jemand bekennen mag, ob er sich zu den Positivisten oder den Naturalisten, den Kollektivisten oder den Sozialisten, den Anhängern Häckels oder Nietzsche's zählt, er wird in irgend einer Weise zu der mächtigen geistigen Bewegung Stellung nehmen müssen, die die Lehre Jesu entfesselt hat, und selbst diejenigen, welche die in Goethe's Worten ausgedrückte Wertschätzung des Christentums für verfehlt halten, werden sich einer gewissenhaften Nachprüfung und einer sachlichen Begründung ihrer abweichenden Meinung nicht entziehen können. Diese Notwendigkeit wird ja thatsächlich auch von den führenden Geistern der heute herrschenden Schulen in der Regel nicht bestritten, aber sie sind meistens der Meinung, dass eine solche Prüfung von den Vordersätzen aus, auf denen sie ihre Systeme aufbauen, sich gleichsam von selbst vollziehe oder doch unschwer anzustellen sei; indem sie fast stets den Begriff des Christentums, seinen Inhalt und sein Wesen aus den Erscheinungen entnehmen, die ihnen heute in den bestehenden Kirchen als Christentum entgegentreten oder diesen Begriff bei ihren Anhängern nicht ohne Grund als bekannt voraussetzen, sind sie mit ihrem Urteil gewöhnlich bald fertig. Sie erkennen nicht oder räumen nicht ein, dass eine gewissenhafte Prüfung gerade dieser Erscheinung nur an der Hand eingehender geschichtlicher Studien möglich ist, auf Grund deren man erst das Wesent-

liche vom Unwesentlichen, den Kern von der Schale, das Vorübergehende von dem Bleibenden unterscheiden lernt. Allerdings ist andrerseits richtig, dass diese historischen Forschungen auch wieder die Kenntnis der wichtigsten philosophischen Systeme von heute und ehedem zur Voraussetzung haben, wenn sie mit Erfolg betrieben werden sollen.

Angesichts der Thatsache, dass sich Wille und Fähigkeit zur gleichmässigen Berücksichtigung beider Seiten, der grundsätzlichen wie der geschichtlichen, selten in einer Person vereinigt finden, muss man die Ausnahme von der Regel, wo sie sich einmal findet, mit doppelter Freude begrüssen; nicht als ob wir glaubten, dass das kürzlich erschienene Buch von Adolf Harnack, „Das Wesen des Christentums“ [1]), beiden Richtungen, den Philosophen und den Historikern, genug thun würde — vielmehr dürften beide vieles daran vermissen —, sondern weil wir der Ansicht sind, dass die Vertreter und Anhänger der herrschenden Schulen an diesem Historiker, an seiner Sachkenntnis und seiner Unbefangenheit einen Führer besitzen, der ihnen eine sachgemässe geschichtliche Würdigung dessen, was Christentum ist, erleichtert, und zugleich einen Theoretiker — wir sagen absichtlich nicht Dogmatiker — der zu den Prinzipienfragen und den Problemen der neueren wie der älteren Philosophie in sachkundiger Weise Stellung nimmt.

Harnack hat es offenbar wohl gefühlt, dass eine grosse Anzahl derer, die sich lieber einer der heute herrschenden Philosophenschulen als dem Christentum zuwenden, ihre Hauptargumente aus der allgemeinen Religionsgeschichte nehmen, die uns das Nebeneinander und Nacheinander zahlreicher Religionen zeigt und deren Ergebnisse den Eindruck erwecken, als ob alle positiven Religionen fast ebenso vergänglich seien, wie die Schulmeinungen berühmter Philosophen. Und sollte die Neuzeit, die so viel Grosses aufzuweisen hat, in ihren erleuchteten Geistern nicht die Wahrheit besser

[1]) Die nachfolgende Besprechung über Harnacks Wesen des Christentums, Leipzig, J. C. Hinrichs (Preis geb. M. 4,20) erschien in der Wissenschaftl. Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom 29. November 1900 (Nr. 274), kurz nach dem Erscheinen der zweiten Auflage. Da das Buch, wie bekannt, inzwischen ausserordentliches Aufsehen erregt hat — es sind bis zu Anfang 1902 etwa 28000 Exempl. verbreitet worden — und uns der Wunsch nach e nem Neudruck der Besprechung ausgesprochen wurde, so geben wir dieselbe mit Genehmigung der Allg. Zeitung hier, mit einigen wichtigen Zusätzen und Ergänzungen, wieder.

erkennen als diejenigen, die vor zweitausend Jahren die Hülfsmittel der heutigen Wissenschaft noch nicht besassen?

Zwar sind die meisten geneigt, dem Christentum alle Hochachtung zu bezeugen, aber sie können sich nicht entschliessen, es anders zu betrachten, als eine Religion unter vielen, die gehen wird, wie sie gekommen ist. Ist nicht vielleicht heute schon die „Selbstzersetzung des Christentums" — um mit einem bekannten zeitgenössischen Philosophen zu reden — eingeleitet und ist es nicht hohe Zeit, dass eine neue Religion an die Stelle der alten und angeblich veralteten gesetzt wird?

Demgegenüber betont Harnack mit Recht, dass die Verkündigung Jesu überhaupt keineswegs in dem Sinn der anderen Religionen eine „positive Religion" ist und dass es nichts statutarisches und partikularistisches an sich hat, „dass es vielmehr die Religion selbst ist". „Es ist erhaben über allen Gegensätzen und Spannungen von Diesseits und Jenseits, Vernunft und Ekstase, Arbeit und Weltflucht, Jüdischem und Griechischem. In allem kann es regieren und in keinem irdischen Element ist es eingeschlossen oder notwendig mit ihm behaftet".

Freilich sagt Harnack dies eben nur von der „Verkündigung Jesu", wie wir sie an der Hand seiner Lehre kennen lernen und nicht von der Lehre der Konzilien und der Kirchen über Christus. Und das scheint uns eben das Wesentlichste an Harnacks Vorlesungen, dass er im Unterschiede von der herrschenden Theologie die Lehre Jesu sehr nachdrücklich in den Vordergrund stellt und sie zur Grundlage seiner ganzen Beurteilung des „Wesens des Christentums" macht. Dadurch wird ein viel tieferer und ein viel richtigerer Einblick in dies Wesen ermöglicht. Gewiss, Harnack ist nicht der erste, der diesen Weg betritt, auch nicht unter den Theologen, aber die Art, wie er seine Aufgabe ergreift, und die erfahrene Hand, mit der er sie löst, giebt seinen Vorlesungen ein hervorragendes Interesse selbst für die, die ihm wie wir nicht in allen Punkten folgen können.

Den Schlüssel für das Verständnis der Verkündigung Jesu und damit des Wesens seiner Religion findet Harnack, wie bemerkt, in jener Eigenart, die er als „Souveränität des Evangeliums" bezeichnet, d. h. in seinem Erhabensein über die zeitgeschichtlichen Gegensätze und Spannungen, Nationalitäten, Lehrmeinungen, sozialen Schichtungen und Kämpfe. „Ich zweifle nicht", sagt er

(S. 11), „dass schon der Stifter den Menschen ins Auge gefasst hat, in welcher äusseren Lage er sich auch immer befinden mochte — den Menschen, der im Grunde stets derselbe bleibt, mag er sich auf einer auf- oder absteigenden Linie bewegen, mag er in Reichtum sitzen oder in Armut, mag er stark oder schwach sein im Geiste.“ Mit einem Worte, die Verkündigung Jesu ist, obwohl dies Wort in den ältesten Berichten fehlt, ihrem Wesen nach die Verkündigung der Humanität und diejenigen, die nach ihm später in gleicher Art den Menschen zuerst und vor allem ins Auge gefasst haben, haben von je den Sinn seiner Verkündigung am treuesten festgehalten.

Wir würden es für richtig gehalten haben, wenn Harnack der Prüfung der Frage, ob und in wie weit etwa dies Evangelium schon Vorläufer besessen hat — wir denken hier an Johannes den Täufer einer- und an Sokrates und Plato andererseits — eine ausführlichere Erörterung gewidmet hätte. Aber er kann mit Recht für sich geltend machen, und er thut es, dass, falls dies der Fall war, die Verkündigung Jesu dennoch einzigartig dasteht, und zwar nicht bloss durch ihre Kraft und ihre Wirkungen, sondern durch wesentliche neue Umstände.

Es ist richtig, sagt Harnack mit Wellhausen (S. 30), das was Jesus verkündete, das war bei den Propheten und Anderen auch schon früher zu finden; aber: „sie hatten leider noch sehr viel anderes daneben“, d. h. die Religion, die sie verkündeten, war getrübt, verdunkelt durch Beimischung vieler Dinge, die sie so wichtig und wichtiger hielten als das eine, das notthat.“ Nirgends, in keiner Zeit und bei keinem Volke, weder vorher noch nachher, ist das „Evangelium“ so rein und nirgends so kraftvoll vorgetragen und verkündet worden wie von Jesu von Nazareth. In der Menschenseele, wie sie aus dem ewigen Mutterschooss hervorgegangen war, war zwar die reine Quelle nie ganz versiegt, aber „Sand und Schutt war über sie gehäuft und ihr Wasser war verunreinigt“. Und zwar war dies, wie Harnack unbefangen genug betont, gerade durch die Schuld der Priester und der Theologen geschehen, gegen die sich daher der Kampf Jesu vor allem richtet. Aber das Volk, an das sich Jesus wandte, fühlte wohl, dass hier einer aufgestanden war, „der gewaltig predigte und nicht wie die Schriftgelehrten und die Pharisäer“; gewiss hatten auch sie viele gute Worte gehabt, aber nichts als Worte, von ihm aber ertönten nicht „tote Worte,

sondern Worte des Lebens", es war der Geist Gottes, der in Jesu lebendig geworden war, der die ersterbende Religion in den Herzen zu neuem Dasein rief und wie mit einem Zauberstabe die Wasser des Lebens aus dem verschütteten Brunnen hervorlockte. Das war das Neue.

Und an die Stelle dessen, womit jene Vorläufer das reine Bild der echten Religion getrübt hatten, trat nun die herrliche Entwicklung jenes Samenkornes, nämlich die weitere Ausgestaltung des „Evangeliums der Humanität", durch die sich diese Religion eben zur christlichen Humanität entwickelte, und die in der Ausprägung, die sie durch die Person und die Thaten Christi erhielt, wiederum etwas wesentlich Neues war.

Johannes hatte gepredigt: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen" und damit, indem er die Idee des Reiches Gottes betonte, gewiss einen wertvollen Schritt gethan, Jesus aber predigte — und das war sein Eigentum —, indem er diesen Gedanken in den Mittelpunkt stellte: Das Reich Gottes ist in und unter Euch, es ist schon gekommen. Gewiss hat Jesus den Gedanken des Reichs der religiösen Ueberlieferung seines Volkes entnommen und er hat verschiedene Bedeutungen des Wortes gekannt und gelten lassen, aber er hat diese Idee vertieft, gereinigt und einen neuen wesentlichen Begriff hinzugefügt. Wie hätte er auch hoffen können, auf schwache Menschen zu wirken und sie emporzuleiten, wenn er nicht an Vorhandenes anknüpfte und von gegebenen Vorstellungen ausging? Und ebenso wie er hinzuthat und vertiefte, so schnitt er Auswüchse ab: die irdischen, politischen Herrschaftsgedanken, mit denen der Begriff durchsetzt war, hat er nachdrücklich abgelehnt: „Mein Reich ist kein Weltreich", das Reich, das ihm vorschwebte, war ein Gottesreich, das freilich die ganze Welt, und nicht bloss die irdische, umfasste. Es war gewiss unendlich schwierig, mit der Aufnahme des Begriffs des Gottesreichs einen Teil der Zeitvorstellungen seines Volkes aufzunehmen und doch die eigensüchtigen Erwartungen, die damit verknüpft waren, wirksam zu bekämpfen. Aber klar und bestimmt hat Jesus es ausgesprochen: in dem Begriff des Reiches handelt es sich nicht um Gewaltherrschaft, um weltliche oder geistliche Kronen, nicht um Staaten und Völker, sondern lediglich um die Menschenseele und um die Herrschaft Gottes in den Seelen der Einzelnen, wodurch sie neue Menschen werden und eine neue Welt in sich, auf Erden

und im Himmel erbauen, wie es im Vaterunser heisst: „Dein Reich komme, Dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden", wo der Nachsatz den Vordersatz erläutert und erklärt[1]). In demselben Sinne sagt Jesus von dem Reiche: „Es ist nicht hier oder dort; es ist inwendig in Euch."

Wie wichtig es ist, zur Feststellung des Wesens des Christentums auf die Verkündigung Jesu selbst zurückzugehen, zeigt sich gerade an dem Begriff des Reichs. Harnack hebt mit Recht hervor (S. 40), dass diejenige Betrachtung des Reichs, nach der es bereits gekommen ist, von den Jüngern Jesu (soweit wir deren Schriften besitzen) in der Folgezeit nicht in gleicher Weise betont und festgehalten worden ist; sie verengerten den Begriff zum Schaden der Kirchen, die auf ihren Schultern, insbesondere auf den Schriften des Paulus, sich aufbauten, und liessen ihn aus dem Mittelpunkt der Verkündung zurücktreten. Der Aufbau des Reiches oder des Tempels Gottes, wie das Reich schon in der Verkündigung Jesu symbolisiert wird, hat darunter schwer gelitten und die Wirkungen davon dauern in den Kirchen bis auf den heutigen Tag fort. Nur bei den meisten ausserkirchlichen Christen der späteren Jahrhunderte, die wir unter dem Namen der altevangelischen (altchristlichen) Gemeinden zusammenfassen, ist die Idee des Reiches im Sinne Jesu im Mittelpunkt des Interesses geblieben, vielleicht deshalb, weil bei ihnen stets der Hauptnachdruck auf die Verkündigung Jesu selbst, auf die „Herrnworte" (wie sie sagten), gelegt worden ist[2]).

---

[1]) Ueber das Vaterunser macht Harnack folgende schöne und treffende Bemerkung (S. 42): „Es giebt nichts in den Evangelien, was uns sicherer sagt, was Evangelium ist und welche Gesinnungen und Stimmungen es erzeugt als das Vaterunser."

[2]) Die aufmerksamen Leser der M. H. der C. G. werden vielfache und nahe Berührungen mancher Harnackscher Auffassungen mit dem Geist und den Grundgedanken derjenigen Haupt- und Grundform des Christentums erkennen, die wir unter dem Namen des christlichen Humanismus zusammenfassen und den beiden anderen Haupt- und Grundformen an die Seite stellen; der Geist jener Hauptrichtung christlichen Wesens beruht eben auf dem engen Anschluss an altchristliche Ueberzeugungen, wie sie Harnack bei seinen Studien der ältesten christlichen Zeiten entgegengetreten waren. Aber in einem Punkte besteht bei den Vertretern des christlichen Humanismus,dessen Geschichte wir hier durch die Jahrhunderte verfolgen, eine erhebliche Abweichung: bei ihr tritt die Idee der Erlösung sehr stark in den Vordergrund (vgl. M. H. der C. G. 1901 (Bd. X) S. 187 und öfter), der Er-

Mit dieser Lehre vom Reich, das zugleich etwas überweltliches (Gott selbst) ist und das doch in den Herzen der Demüthigen geboren wird, um sie zu neuen und freudigen Menschen umzuformen, kann man alles in Verbindung setzen, was Jesus sonst verkündigt hat.

Gott und die Menschenseele, die Seele und Gott, das ist das grosse Thema seiner Predigt. Ist das Reich Gottes wirklich „inwendig in uns", so ist die Überzeugung von dem unendlichen Werte der Menschenseele von selbst gegeben. Und mit Recht bemerkt Harnack (S. 45): „Wirkliche Ehrfurcht vor dem Menschlichen ist, ob sie's weiss oder nicht, die praktische Anerkennung Gottes als des Vaters."

Wie erleuchtet war der Geist, der seine Mitmenschen auf dem Wege der Ehrfurcht vor der menschlichen Natur, d. h. auf dem Wege der Humanität, zur höheren Stufe, zur Anerkennung und zum Erkennen Gottes emporführte.

Und der also gefundene Gedanke, Gott als der Vater, als mein und unser Vater, tritt dann in allen Beziehungen und in allen Geboten dieser Religion stark in den Vordergrund und alle Folgerungen, die er in sich hält, werden klar und bestimmt daraus gezogen. Sind wir Gottes Kinder, so sind wir auch Brüder und Schwestern und verpflichtet, unsre gegenseitigen Beziehungen in dieser Welt nach dem Vorbild der Familie zu gestalten. Dieses Vorbild schliesst den Grundsatz der Freiwilligkeit ein und scheidet jede andere Gewaltherrschaft als die väterliche aus dem Reiche Gottes aus — zwei überaus wichtige Punkte, die Harnack bei der Besprechung dieser Dinge leider nicht genügend hervortreten lässt.

Und noch eine andere wichtige Folgerung ergiebt sich aus dem Glauben an die Gotteskindschaft: sind alle Menschen Brüder und verpflichtet, als solche zu leben, so giebt es nur eine Form der Kultgemeinschaft, die Form des Bruderbundes.

Harnack ist der Ansicht (S. 96), Christus selbst habe keine

---

lösung, die ohne Gottes Hülfe nicht möglich ist, die aber durchweg mehr im Sinne des Origenes und des Neuplatonismus als dem des Paulus und der Kirchen verstanden wird. Gegenüber der stark betonten Idee der Erlösung treten die Gedanken der Stellvertretung, Genugthuung, Versöhnung u. s. w., wie sie Paulus in den Mittelpunkt seines Systems gestellt hatte, zurück.

Gemeinde im Sinne eines gottesdienstlichen Vereins gestiftet, vielmehr habe man ihn lediglich als Lehrer zu denken, der einen Schülerkreis um sich gesammelt habe; erst aus diesem Schülerkreise heraus habe sich späterhin eine Gemeinde gebildet. Wir sind anderer Meinung und berufen uns dafür auf den Bericht des Paulus (Eph. 4, 11—12), wo ausdrücklich erzählt wird, dass Christus Ämter gestiftet habe, durch deren Vorhandensein das Dasein einer Gemeinde bewiesen wird. Aber wie dem auch sei, so ist richtig, dass, wie Harnack bemerkt, die früher oder später errichtete Gemeinde das Wesen eines „Bruderbundes" besessen hat. „Die Führenden unter den ersten Christen" (sagt Harnack S. 10) „gründeten einen Bruderbund, der dem grossen Elend der Menschheit den Krieg erklärt", und auch die altkatholische Kirche hat (nach Harnack S. 135) den „entscheidenden Gedanken, dass sich die christliche Gemeinschaft als werkthätiger Bruderbund darstellen müsse", in Kraft erhalten. Man vergegenwärtige sich wohl, welche wichtigen Folgerungen sich an den Grundsatz der Brüderlichkeit knüpfen. Das Wesen des Bruderbundes beruht auf dem freiwilligen Anschluss seiner Mitglieder, und mithin ist die Kultgenossenschaft der Gemeinde, die sich in dieser Form konstituiert, nicht, wie die nachmaligen Kirchen, eine Rechtsgemeinschaft, der auch unmündige und unselbständige, sowie solche Personen als Mitglieder angehören können, die ihr durch Zwangsgewalt zugeführt sind.

Das innere Band nun, das diesen Bruderbund einerseits unter sich und sodann mit Gott und der Menschheit verknüpfen sollte, war nach Christi Verkündigung die Liebe. Gewiss fand Jesus das Gebot der Liebe bereits in der Religion seines Volkes vor, und er konnte den Fragenden mit Recht antworten: „Ihr habt das Gesetz, haltet es; die Hauptsumme des Gesetzes ist, wie Ihr selbst sagt, die Gottes- und die Nächstenliebe."

Aber das Eigenthümliche seiner Verkündigung liegt darin, dass er die Nächstenliebe, die sich nicht bloss dem Stammes- und Glaubensgenossen, nicht bloss dem Freunde, sondern auch dem Feinde zuwenden soll, in die innigste Verbindung mit der Gottesliebe setzt: „Wie kann der Gott lieben, der seinen Nächsten nicht liebt?" Das Wesentliche des Gottesdienstes beruht nicht in dem eigensüchtigen Betriebe „guter Werke" oder in der Erfüllung ritueller Formen oder einem toten Glauben, sondern in der Be-

thätigung der Nächstenliebe, die zugleich das einzige wahre Kennzeichen echter Gottesliebe auf Erden ist.

Diese drei Kreise — erstens das Reich Gottes und sein Kommen, zweitens Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, und drittens das Gebot der Liebe — bilden nach Harnack (S. 33) die Grundzüge der Verkündigung Jesu. Es ist wahr, diese drei Kreise gehören zu den Grundzügen, aber es gehört ausserdem mindestens noch ein vierter Kreis dahin, das ist die Verkündigung, die in der Bergpredigt die gleiche Stellung wie die sonstigen Grundlehren einnimmt und die dort in die Worte gefasst ist: „Ihr habt gehört, dass da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn; ich aber sage Euch: Ihr sollt nicht widerstreben dem Bösen.“ Die drei oben erörterten Kreise umfassen das Evangelium der Humanität, und so zweifellos es auch ist, dass die Form und die Art der Fassung sowie die Vertiefung und die Einheit der Gedanken das Eigenthum Jesu ist, so sind doch die Ansätze der gleichen Verbindung auch bereits in den Lehren seiner Vorläufer, bei Sokrates und Plato wie bei Johannes dem Täufer, nachweisbar. Anders mit dem vierten Kreise: er ist, wenigstens sofern auf dem Schlusssatze der Nachdruck liegt, geradezu im Gegensatz, und zwar im bewussten Gegensatz, zu allen Vorläufern ausgesprochen und aufgestellt. Mit vollem Recht hat schon Tolstoi an verschiedenen Stellen seiner Schriften auf die besondere Bedeutung hingewiesen, die gerade diesem Satz in der Verkündigung Jesu zukommt. Es ist hier nicht der Ort, eine volle Ausdeutung dieses Punktes zu versuchen — wir kennen eine Deutung ja Alle in dem Verbot der persönlichen Rache — aber wir sind der Ansicht, dass eine Darstellung der Grundzüge des Evangeliums diesen Gedankenkreis mit gleichem Nachdruck betonen muss. Harnack übergeht ihn ja zwar nicht, aber er sucht seine Geltung auf einzelne Beziehungen der irdischen Rechtsordnung einzuschränken.

Aus diesen Kreisen, den letzten eingeschlossen, kann man alle wesentlichen weiteren Gedanken der Sittenlehre wie der Religion Jesu entwickeln. Wer jenen Lehren nachlebt, der wird nicht nur, wie Jesus sagt, erfahren, ob Jesu Lehre von Gott sei, sondern für ihn wird auch eine neue Sinnesweise und eine neue Beurteilung des eigenen Lebens eintreten. Insbesondere wird es ihm zur Gewissheit werden, dass unser Dasein nicht an die

irdischen Existenzformen geknüpft ist. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wird sich von selbst ergeben und er wird das Wort verstehen: „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen“. Und es wird Niemand, der sich mit diesem Evangelium durchdringt, über der Botschaft den Stifter vergessen, der durch die Hingabe seines Lebens die Religion der Erlösung[1]) begründet hat.

Im Anschluss an die Darstellung der Grundzüge giebt Harnack in den weiteren Vorlesungen einen Überblick über die „Hauptbeziehungen des Evangeliums im Einzelnen“, die folgende Hauptabschnitte umfassen: 1. das Evangelium und die Welt, oder die Frage der Askese, 2. das Evangelium und die Armut, oder die soziale Frage, 3. das Evangelium und das Recht, oder die Frage nach den irdischen Ordnungen, 4. das Evangelium und die Arbeit, oder die Frage der Kultur, 5. das Evangelium und der Gottessohn, oder die Frage der Christologie, 6. das Evangelium und die Lehre, oder die Frage nach dem Bekenntnis.

Die Auseinandersetzung über die Stellung des Christentums zu den Fragen, welche die Gegenwart bewegen, bietet sehr viel Anregendes, aber wir können diesem zweiten Hauptabschnitt nicht die Bedeutung zuerkennen, die dem ersten innewohnt, zumal nicht für denjenigen, der Harnacks frühere Arbeiten bereits kennt. Immerhin sind auch hier vielfach wertvolle Anregungen gegeben. Ausserordentlich beherzigenswert scheint uns die Vorlesung über das Evangelium und die Armut, d. h. über die soziale Frage. ‚Das Evangelium,“ sagt Harnack (S. 65), „ist eine soziale Botschaft von heiligem Ernst und erschütternder Kraft: es ist die Verkündigung der Solidarität und Brüderlichkeit zugunsten der Armen. Aber die Botschaft ist verbunden mit der Anerkennung des unendlichen Wertes der Menschenseele und sie ist eingebettet in die Predigt vom Reiche Gottes.“ So verweist überall die Lösung der gestellten Fragen auf die geschilderten Grundzüge der Verkündigung Jesu zurück und verbindet die beiden Teile des Buches zu einem in sich geschlossenen Ganzen. Auch der Abschnitt über die Christologie bildet ein Stück der Darlegungen, das man sehr beachten muss. Nach zwei Seiten hin erteilt Harnack hier Ant-

[1]) Hierzu vergl. oben. S. 24. Anm. 2.

worten: einmal nach der Seite derer, die da sagen: ich vermag mich in die „Christologie“ nicht zu finden, darum ist das „Christentum“ nicht für mich, und andrerseits nach der Seite Jener, die behaupten, die Verkündigung Jesu sei nur etwas Vorläufiges gewesen, nach seinem Leiden und Sterben müsse alles anders verstanden, ja einiges als ungültig beseitigt werden. Man lese die Antworten selbst in dem Buche nach; man wird es nicht bereuen. Wir wollen uns hier nur darauf beschränken, zu bemerken, dass Harnack keineswegs das Geheimnis, das die Person Jesu umgiebt, und noch weniger die geheimnisvollen Wirkungen, die sich an seine Person geknüpft haben, antastet, dass er aber betont: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.“[1])

Während, wie gesagt, die beiden ersten Hauptteile der Vorlesungen ein organisch festgeschlossenes Ganzes bilden, schliesst sich der letzte, rein geschichtliche Teil mehr als Anhang an den Hauptgegenstand der Darstellung an, als ein Anhang freilich, den Niemand gern vermissen wird. Es ist viel Wahres daran, wenn Harnack zur Rechtfertigung seiner Stoffteilung gelegentlich sagt, „dass jede grosse, wirksame Persönlichkeit einen Teil ihres Wesens erst in denen offenbart, auf die sie wirkt“ — ein Ausspruch, der, nebenbei bemerkt, doch zugleich auch beweist, dass Harnack in den Schriften der Apostel, auf die Christus gewirkt hat, einen Teil von Christi Wesen offenbar werden lässt — aber gleichzeitig muss man sich doch den an anderer Stelle ausgesprochenen Gedanken gegenwärtig halten, dass keine der geschichtlichen Formen des Evangeliums, die wir genau kennen, als absolut reine Ausprägung seines Gedanken- und Gefühlsinhaltes betrachtet werden darf. Gewiss ist die apostolische und altchristliche Zeit für die Erkenntnis des wahren Wesens des Christentums schon deshalb die wichtigste, weil man annehmen muss, dass sich in der Um-

[1]) Es kann dabei u. E. nicht zweifelhaft sein, dass der Zusatz „wie es Jesus verkündet hat“ sehr wesentliche Bedeutung hat und mit Absicht gewählt ist. Versteht man unter dem Wort Evangelium denjenigen Kanon der neutestamentlichen Schriften, den die werdende Weltkirche gegen Ende des 2. Jahrhunderts zusammengestellt hat und der seitdem in den Kirchen als Glaubensnorm und inspiriert betrachtet und unter dem Namen Evangelium zusammengefasst wird, so ist Harnacks Äusserung unzweifelhaft nicht zutreffend.

gebung des Meisters, die er sich selbst erwählt hat, seine Gedanken und Ziele am reinsten wiederspiegeln und hier ihre reinste Fortpflanzung erfahren haben. Und thatsächlich bilden auch für Harnack jene Zeiten in den Schlussabschnitten den Maassstab, an welchem er den Wert dessen misst, was wir durch die Reformation errungen haben. Aber der klaren und sicheren Erkenntnis gerade der ersten beiden Jahrhunderte stehen trotz aller wissenschaftlichen Errungenschaften der letzten Menschenalter noch immer die ausserordentlichsten Schwierigkeiten im Wege, und wir können nicht einräumen, dass es Harnacks Darstellung gelungen ist, hier reine Bahn zu schaffen: es ist ein Versuch, wie alle früheren Versuche, geistvoll und lesenswert, auch voll vortrefflicher Einzelbemerkungen, aber als Gesamtbild noch immer unsicher und nicht befriedigend.

Sicher ist, dass die altchristlichen Gemeinden eine Reihe der oben erörterten Grundzüge der Verkündung Jesu reiner wiederspiegeln, als es in den späteren Kirchen der Fall gewesen ist: dahin gehört der Gedanke des Bruderbundes, aus dem sich die Grundsätze der Freiwilligkeit wie der „Heiligkeit“ der Gemeinde ergeben. Unter Heiligkeit ist lediglich die Reinheit der Brüderschaft, d. h. das Recht und die Pflicht der Ausschliessung offener Sünder aus dem Bruderbunde zu verstehen — ein Grundsatz, der, so einfach er scheinen mag, Folgen von grösster Tragweite in sich schliesst. Der „Tempel Gottes“, den die Brüderschaft bauen wollte, sollte ebenso rein und unbefleckt von Lastern sein wie die Seele des Einzelnen, die ebenfalls als Tempel des heiligen Geistes galt. Wie hätte man denjenigen Bruder nennen können, der das Recht dazu verwirkt hatte?

Besondere Schwierigkeiten liegen für jeden Betrachter der ältesten Zeiten, auch für Harnack, in der Bestimmung des Verhältnisses der paulinischen Theologie zur Verkündigung Jesu. Harnack erinnert (S. 111) an die Worte des bedeutendsten Religionshistorikers unseres Zeitalters, Wellhausens, der schreibt: „Durch Paulus besonders hat sich das Evangelium vom Reich in das Evangelium von Jesu Christo verwandelt“ — mit anderen Worten, die Verkündigung Jesu hat eine wesentliche Aenderung erfahren. „Wer kann verkennen“, sagt Harnack, „dass die Lehren von der objektiven Erlösung (wie sie auf Paulus zurückgehen) zu schweren Versuchungen in der Kirchengeschichte geworden sind

und ganzen Generationen den Ernst der Religion verdeckt haben? Der Begriff der ‚Erlösung' — Harnack meint hier offenbar die Lehren von der Versöhnung, auf die wir oben (S. 24. Anm. 2) Bezug genommen haben — der gar nicht so ohne weiteres in die Predigt Jesu eingestellt werden kann, ist zum Fallstrick geworden. Gewiss, das Christentum ist die Religion der Erlösung; aber der Begriff ist ein zarter und darf (nach Harnack) niemals der Sphäre persönlichen Erlebens und der inneren Umbildung entrückt werden." (S. 115.) Und noch eine zweite Gefahr erkennt Harnack in der Fassung, die Paulus der Lehre von der Erlösung gegeben hat, eine Gefahr, die bei den Sprüchen Jesu nicht aufkommen kann: „Die rechte Lehre droht in den Mittelpunkt zu rücken und die Majestät und die Schlichtheit des Evangeliums zu verkehren." Die Ordnung der religiösen Begriffe, wie sie die Spekulation des Paulus bestimmt hat, hat nach Harnack auf die Entwicklung der Kirchenlehre in verkehrter Richtung gewirkt: denn sie hat die Christologie zum grundlegenden Inhalt des Evangeliums werden lassen, während die Predigt Jesu deutlich lehrt, dass dies verkehrt ist.

Die Lehre des Paulus nun ist es gewesen, die die grösste Wandlung vorbereitet hat, welche die neue Religion erlebte, die Begründung der Weltkirche, die mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ihren Anfang nimmt. Dies war die Zeit, wo der ursprüngliche Enthusiasmus — wir brauchen dies Wort im guten Sinn und möchten es am ehesten mit Gottinnigkeit nach seiner eigentlichen Bedeutung verdeutschen — ausströmte und eine in Formen und Gesetzen als Rechtsanstalt auftretende Kirche an die Stelle des altchristlichen Bruderbundes trat. Diese Entwicklung hat sich nicht ohne schwere innere Kämpfe vollzogen: zuerst war es der sog. Gnostizismus, der sich der Neubildung entgegenstellte, und seit dem dritten Jahrhundert standen der römischen Partei, auf die sich Konstantin der Grosse stützte, die unter Führung Novatians kämpfenden sogenannten Katharer gegenüber, die, wie heute anerkannt ist, wertvolle Reste der alten Ueberlieferung bewahrt hatten und die von sich behaupteten, die wahrhaft Evangelischen zu sein. Es waren diejenigen Christen, die am Gedanken des Bruderbundes festhielten und auf Freiwilligkeit und Reinheit drangen. Beide grossen Parteien nahmen die Bezeichnung „katholische Christen" für sich in Anspruch, freilich

mit dem Erfolge, dass seit Konstantin nur der Anspruch derjenigen Katholiken als rechtsgültig anerkannt wurde, deren Kultgemeinschaft er selbst und seine Nachfolger im Regiment angehörten. Wir würden es gern gesehen haben, wenn Harnack den Versuch gemacht hätte, die Geschichte dieser Katharer und ihrer Nachfolger, ihre Zusammenhänge mit den altchristlichen Gemeinden und ihr Fortwirken bis in spätere Jahrhunderte — zur Kennzeichnung dieser Haupt- und Grundform des Christentums bevorzugen wir, wie bemerkt, die Bezeichnung christlicher Humanismus oder altevangelische Gemeinden — kurz zu schildern; er hat sich aber darauf beschränkt, uns einerseits den griechischen und andrerseits den römischen Katholizismus in einem Gesamtbilde vorzuführen. Der Grundgedanke seiner Betrachtungsweise lässt sich dahin zusammenfassen, dass der morgenländische Katholizismus in vieler Hinsicht zutreffender in die griechische Religionsgeschichte und der römische besser in die Geschichte des römischen Weltreiches eingestellt wird. Damit ist sein Gesamtanteil über diese Haupt- und Grundform der christlichen Religion genügend gekennzeichnet.

Von ausserordentlicher praktischer Bedeutung ist neben dem ersten grundlegenden Teil der Vorlesungen der Schluss, nämlich der Abschnitt über „die christliche Religion im Protestantismus". Ihr Inhalt gestaltet sich, obwohl die sachliche Erörterung des Historikers und Theoretikers an keiner Stelle unterbrochen wird, zu einem Mahnruf und zu einer Art von Programm, das in Rücksicht auf Gegenwart und Zukunft entworfen ist. Wir empfehlen Jedem, dem die höchsten Lebensfragen unsres Volkes am Herzen liegen, gleichviel, welcher Partei er angehört, in eine Prüfung des ganzen Abschnitts einzutreten; hier müssen wir uns auf die Heraushebung einiger Punkte beschränken.

Der Grundton der ganzen Ausführung erinnert uns an die denkwürdige Rede, mit der im Jahre 1620 John Robinson die „Pilgerväter" von Delft aus in die neue nordamerikanische Heimat entliess: „Ich kann den Zustand der Kirchen," sagte Robinson, „nicht genug beklagen, die zu einem Abschluss in der Religion gekommen sind und jetzt nicht über die Werkzeuge ihrer Reformation hinausgehen wollen. Die Lutheraner bleiben bei Luther, die Calvinisten bei Calvin stehen; aber wenn auch diese Männer zu ihrer Zeit brennende und scheinende Lichter gewesen, so sind

sie doch nicht in den ganzen Ratschluss Gottes eingedrungen, und sie würden, wenn sie heute lebten, ebenso willig weitere Erleuchtung annehmen, wie damals die zuerst empfangene, denn es ist unmöglich, dass mit einem Male die Vollkommenheit christlicher Erkenntnis hätte erscheinen können.“ In der Beurteilung des Wesens der Reformation stellt Harnack mit Recht diejenigen Merkmale als die wichtigsten und wertvollsten hin, die sich als eine Rückkehr zum ursprünglichen Christentum bezeichnen lassen, dahin gehören ausser einigen der früher besprochenen Grundzüge der Verkündigung Jesu die Innerlichkeit und der Individualismus, von dem die älteste Christenheit erfüllt war. Er erkennt das, was er evangelisch nennt, nicht in einer einzelnen der geschichtlichen Ausprägungen des Protestantismus, im Luthertum, Calvinismus und anderen Denominationen, sondern in dem, was für Alle das Gemeinsame ist. Wohl sind nach ihm äussere Kirchen um der Ordnung und Erziehung willen nötig; „sie bestehen heute noch, können aber morgen unter anderen politischen und sozialen Bedingungen neuen Gebilden Platz machen; wer eine solche ‚Kirche‘ hat, der habe sie, als hätte er sie nicht.“

Welchen Nachdruck muss der ernste Mahnruf haben, wenn er aus dem Mund eines Theologen von Harnacks Bedeutung kommt, der dringend warnt, „den Protestantismus nicht zu einer kümmerlichen Doublette des Katholizismus zu machen.“ „Gewaltige Kräfte“, sagt Harnack — und er weiss, warum er es sagt — „sind heute am Werk, die evangelischen Kirchen zu Gesetzes-, Lehr- und Zeremonien-Kirchen zu machen“, wie es die katholische Kirche ist, und eine dieser Mächte ist der unbegreifliche Indifferentismus auch vieler Gebildeten gegenüber den weltbewegenden Fragen der Religion.

Gerade in der Beurteilung der Reformation und der heutigen Verhältnisse des Protestantismus zeigt sich am glänzendsten die Unabhängigkeit des Denkens und der Gesinnung, die diese Vorlesungen auszeichnet, eine Unabhängigkeit und ein Freimut, die gerade dem Theologen hoch anzurechnen sind und die eben deshalb ihren Eindruck nicht verfehlen werden. Man kann die Sachkenntnis bewundern, auch den klaren, eindrucksvollen Stil und die Wärme des Tones hochschätzen, der das Ganze durchzieht, aber das Beste daran bleibt doch der Wert der Persönlichkeit und der Mannesmut, der aus allem hervorleuchtet. Man fühlt überall, dass

hier ein Mann spricht, der sich seit dreissig Jahren um die Erkenntnis dieser Dinge ernsthaft bemüht hat, man empfindet aber noch mehr, dass diese Fragen ihm eine Herzenssache geworden sind, und dass er willens ist, das Erkannte voll und ganz zu vertreten. Auf jeder Seite sieht man, dass es ein Vertreter der Wissenschaft, ein Gelehrter ist, der zu uns spricht, aber dieser Gelehrte ist weise und bescheiden genug, um zu erklären: „Die Religion ist es, nämlich die Gottes- und Nächstenliebe, welche dem Leben einen Sinn giebt, die Wissenschaft vermag es nicht.“ Aus dieser Gesinnung fliesst der thätige und hoffende Idealismus, der über dem Ganzen liegt und dessen wohlthuende und ermutigende Kraft sich auf Jeden überträgt, der sich in diese Ausführungen vertieft. Insofern ist es richtig, was ein angesehener Theologe bei der Besprechung dieses Buchs gesagt hat, dass man dasselbe als eine That und als ein Ereignis betrachten darf.

Die Auffassung von der Gottheit in ihrem Verhältnis zur Thatsache des Übels während des 18. Jahrhunderts.

Von

Oberlehrer Dr. **Alfred Heubaum** in Berlin.

In einer früheren Abhandlung habe ich darzustellen versucht, wie sich unter dem Einfluss der naturwissenschaftlichen Welterklärung des 16. Jahrhunderts das religiöse Empfinden und Vorstellen veränderte und nach einem neuen, Gemüt und Wissen befriedigenden Ausdruck zu suchen begann. Die bisher geltende Vorstellung von Gott und von einer den Menschen leitenden Vorsehung drohte mit der Erkenntnis des naturgesetzmässigen notwendigen Geschehens in einen bedenklichen Zwiespalt zu geraten. Seit dem 17. Jahrhundert tauchen nun eine Reihe von Versuchen auf, welche das religiöse Bedürfnis mit der neugewonnenen naturwissenschaftlichen Erkenntnis in Einklang zu setzen suchen. Das Zeitalter der Theodiceen beginnt.

Mit der ganzen Leidenschaftlichkeit seines Denkens hat sich das 18. Jahrhundert diesem Probleme zugewandt. All die Rätsel, die heute den Menschen so tief aufregen, über den Wert des Daseins, die Bedeutung des Lebens, stürmen schon hier mit ihrer ganzen Wucht auf den Menschengeist ein. Es ist ein interessantes Schauspiel, die verschiedenen Lösungsversuche zu beobachten, welche aus dem Zwiespalte religiös-sittlichen Bedürfnisses und wissenschaftlichen Erkennens hinausführen sollen.

Wir wollen sie im Folgenden in ihrer Entwicklung an uns vorüberziehen lassen. Das Resultat lässt sich in den Satz zusammendrängen, dass das Universum ein Kunstwerk ist, dessen Glieder und Teile einen zweckmässigen, räumlich vollendeten Aufbau darstellen. Der Mensch hat in all seinen Leidenserfahrungen und Erlebnissen seine Befriedigung in der Erkenntnis zu suchen, dass er in dem Zusammenhange des für ihn nicht völlig durchsichtigen universalen Baues ein notwendiger Bestandteil ist, der einer höheren Zweckmässigkeit und Schönheit dient. Die hierin liegende Forderung, dass das Individuum den Anspruch auf persönliche Geltung und Wertschätzung aufgebe und seinen Zweck in der Unterordnung unter den Weltzusammenhang sehe, erinnert an das rigorose politische Ideal des Altertums, in dem nichts der

einzelne, alles der Staat bedeutete; und man kann diese Anschauung als die metaphysische auf das Universum bezogene Umdeutung des antiken politischen Ideals bezeichnen.

Kant hat dann die Unzulänglichkeit dieses Theodiceegedankens aufgezeigt und durch den Hinweis auf die moralische Grösse der Menschennatur Schiller den Weg zu seiner transcendenten idealistischen Welt- und Lebensanschauung gewiesen. Bis dahin verfolgen wir gegenwärtig unsere Betrachtungen.

I.

In Shaftesbury (1671—1713) ist echte künstlerische Begabung mit wissenschaftlichem Geiste vertreten. Seine Philosophie ist eine grossartige Dichtung. Auch von ihm gilt, was Byron gesagt hat, dass mancher ein Dichter ist, der nie einen Vers geschrieben hat. Eine heitere, friedvolle Abendstimmung ruht über seinen Werken. Gemeinsam mit Giordano Bruno ist ihm die schönheitstrunkene Begeisterung für die Natur, das hundertfach verstärkte Organ für die Herrlichkeit des Alls, die enthusiastische, allumfassende Liebe zu dem geheimnisvollen Leben und Weben in der Schöpfung. Wie uns Bruno in seinen Eroici furori den grossen Atem einer erhabenen Seele spüren lässt, so Shaftesbury in der geistverwandten Schrift on Enthusiasm. Er preist unermüdlich die Schönheit einer begeisterten Seele. Ohne Begeisterung wäre das Leben schal und ekel; sie ist die Würze des Daseins, und die Tugend ist ihm nur eine edlere Form des Enthusiasmus. Einzelne Stellen seiner „Moralisten“ stehen den schönsten Naturdichtungen aller Zeiten gleich und erinnern in ihrem odenartigen, erhabenen Schwung an die grossen Naturpsalmen des alten Testaments.

Kein Wunder, dass dieser Dichter in Prosa auf alle künstlerischen Gemüter einen tiefen Eindruck gemacht hat. Von ihm sind Thomson und Pope angeregt. Seine Naturhymnen sind die Vorläufer von Rousseaus genialen und schwungvollen Naturpoesien. Lessing, Herder, Goethe, Schiller verraten in ihren Dichtungen die Spuren seines tiefgehenden Einflusses.

Shaftesbury sieht die Welt mit den Augen des Künstlers. Die Gestalt, die Form ist es, die ihn entzückt. Mit hinreissenden Worten preist er die sich im Universum offenbarende Schönheit. Das Universum ist ein erhabenes Kunstwerk, in dem Einheit und Harmonie herrscht. Alles ist zu einem zweckmässigen Ganzen geordnet. Ein gewaltiges System, dem die einzelnen Dinge als Teile zu dienen haben. Dieser Gedanke tritt bei Shaftesbury mit leuchtender Kraft an die Spitze der Beweisführung. Wo diese Eigenschaften sind: System, Einheit, Übereinstimmung, muss notwendig ein Geist sein. „So viel können wir dreist folgern, dass Numerus, Harmonie, Ebenmass und Schönheit jeder Art eine Gewalt besitzen, welche natürlicherweise das Herz fesselt und die

Einbildungskraft zu einer Meinung oder Vorstellung von etwas Majestätischem oder Göttlichem erhebt.“ Es ist leere Einbildung, dass alles von einem blinden Zufall abhängt und ohne Sinn und Bedeutung sei.

Worin erweist sich nun diese Zweckmässigkeit der Schöpfung? Zunächst in jedem einzelnen ihrer Geschöpfe als Ganzes für sich betrachtet. Alle Dinge haben Einheit des Zwecks in sich und sind für sich betrachtet kleine Systeme: ein Baum mit seinen Zweigen, ein Tier mit seinen Gliedern, und so wieder die Teile für sich. Alle Teile stehen mit einander in Zusammenhang und machen so das Ganze zu einem System, nach einem einfachen, übereinstimmenden Plan.

Das Individuum für sich ist nur von relativer Vollkommenheit; in immer höher steigendem System, in immer weiter umfassendem Zusammenhange kommt es erst als Glied vollendeter Ganzen zu seiner eigentlichen Bedeutung. Das einzelne Wesen gewinnt erst Wert im Zusammenhange mit der Gattung, diese im animalischen System, dies in der Erde, diese endlich im Universum.

Zweckmässige und individuelle Gestaltung und Verbindung mit dem Universum zeigt die wunderbare Anpassung der Einzelwesen an die sie umgebenden Lebensbedingungen. Dem Vogel entspricht die Flügelbildung; ist doch seine Natur gleichsam ganz Flügel; den grössten Teil des Körpers machen zwei ungeheure Muskeln aus, welche die Stärke aller übrigen erschöpfen und die ganze Ökonomie der Maschine sozusagen verschlingen. Und so sind alle Wesen den sie umgebenden Bedingungen angepasst.

Nicht bloss im Stoff und in der Materie herrscht diese Übereinstimmung mit der Gestalt und dem Bau, die Anpassung der letzteren wieder an die äusseren Umstände: den Ort, die Elemente, das Klima; sondern auch die Neigungen, Begierden, Empfindungen sind wechselseitig eine mit der andern und ebenso mit der Materie, dem Bau und den nötigen Geschäften übereinstimmend eingerichtet. Dieser Zusammenhang aller Dinge unter einander ist ihm unter der Annahme rein mechanischer Vorgänge nicht erklärlich. Eine vernünftige, die innere Verbindung herstellende Ursache vermag allein den Zusammenhang zu erklären. Ja, Shaftesbury möchte geradezu von einer die Teile mit einander vereinigenden Sympathie reden, von einer das ganze Universum gestaltenden Liebe.

So ist die Welt eine von dem göttlichen Künstler gelenkte, bewunderungswerte, einem höchsten Zweck dienende, gleichsam geistdurchhauchte Maschine, regelmässig ablaufend, unveränderlich. Auch Spinozas Welt ist eine vernunftbegabte Maschine, in der aber im Gegensatz zu Shaftesbury die Zweckursache keine Stelle findet. Wenn Shaftesbury das Universum eine Maschine nennt, so ist das ein Beweis, dass er die mechanische Auffassung nicht aufgeben will. Er wehrt ebenso wie alle Denker dieser Zeit das

Wunder energisch ab. Hierin gleicht seine Begründung ganz der Spinozas. Das Wunder wäre ein willkürliches Eingreifen Gottes. Willkür aber erzeugt Furcht und Unruhe. Beständige Zwietracht, Zerrüttung, Gewaltthätigkeit, Verletzung der Gesetze, Veränderung und Unbeständigkeit der Ordnung zeigen, dass es entweder gar keine Regierung oder verschiedene uneingeschränkte, keiner anderen untergeordnete Mächte in der Natur giebt. Das ist aber entweder das atomistische Chaos der Atheisten oder eine von Dämonen bevölkerte Welt. Die sich darin offenbarenden Mächte würden uns Angst einflössen. „Macht giebt nie einen Beweis für Güte." Grade in dem Bewusstsein der Gleichförmigkeit und Gesetzmässigkeit liegt das Beruhigende, weil es uns von einem gerechten göttlichen Walten überzeugt.

So sehr sein ganzes Bemühen darauf ausgeht, Gott als den Künstler und Erhalter des Weltalls zu schildern, so wenig weiss er mit dem Schöpfer anzufangen. Von einer ersten Ursache, einem ersten Wesen, einem ersten Beweger, einem Erschaffer der Materie vermag er nichts zu sagen. Auch hierin liegt eine Konzession an die mechanische Auffassung von der Natur, und hier ist einer der wesentlichsten Unterschiede seiner Überzeugung von derjenigen der Latitudinarier, besonders Cudworths. So wenig, argumentiert er, aus der sinnlosen materiellen Substanz, mag man sie auch noch so viel in alle Ewigkeit fort und fort verbinden und trennen, verändern und umgestalten, immaterielles Denken erzeugt werden kann, so wenig kann auch das Umgekehrte stattfinden.

Die Welt ist ein Kunstwerk. Aber der Mensch kann zum Eindruck seiner wahren Schönheit nicht gelangen, denn dazu müsste er den gesamten Zusammenhang überschauen können. Auch Shaftesbury stellt ebenso wie Giordano Bruno und Spinoza die Forderung, dass sich der Mensch gleichsam aus dem Universum eliminiere. Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual. Indem er die Dinge auf sich beziehen will, zerstört er die Harmonie des Alls. Für den alles durchschauenden Geist giebt es überall Harmonie, in der natürlichen wie in der sittlichen Welt. Das Gleichnis der Kopernikanischen Weltanschauung schwebt Shaftesbury im Briefe an Bayle vor: „Der eine, indem er in dem Buche der Natur liest und auf die Erscheinungen in unserem Sonnensystem kommt, nimmt die Bewegung der Erde, der andere die Bewegung der Sonne zum Schlüssel." Im ersteren Falle lösen sich die Verwirrungen in Harmonie auf. Das Leiden und das Übel zeigt sich in seiner Notwendigkeit, das Böse erweist sich als Schein. Von einem wirklichen Bösen kann man demnach gar nicht sprechen. Alles, was uns so scheint, stimmt vielmehr zu dem Wohl des grossen Ganzen.

Darin erreicht das System seine höchste Spitze; es ist der Ausdruck der lebhaftesten Freude über die Vollendung der Welt, in der kein wirkliches Leiden, kein eigentliches Böses vorhanden ist.

Einem Moment besonders verdankt diese Anschauung ihre grosse Wirkung auf Mit- und Nachwelt: dem erhabenen Unendlichkeitsgefühl, das darin zum Ausdruck kommt. Niemand ausser Bruno hat das Unermessliche, Grenzenlose des Alls in so begeisterten Dithyramben gepriesen wie Shaftesbury. Das giebt seiner Stimmung den heroischen Schwung, die überwindende Lebenskraft. In dem Bewusstsein, mit seinem Geiste sich in unendlichen Räumen ansiedeln zu können, denen sein Körper machtlos gegenübersteht, gewinnt er die Sicherheit und Standhaftigkeit allem Vergänglichen und Irdischen gegenüber. Die Stimmung des Erhabenen hat in ihm und Bruno begeisterte Verkündiger gefunden. Es wäre allein ein interessantes Thema nachzuweisen, wie sich von ihnen aus das heroische Lebensgefühl immer weitere Kreise eroberte. Kopernikus eröffnete den Blick in das grenzenlose All; Bruno und Shaftesbury geben dieser Einsicht dichterischen Ausdruck; und merkwürdig, an dieser Anschauung, diesem Bewusstsein des Unendlichen verstärkt der Mensch allmählich die Gewissheit eines grenzenlosen, geistigen Kraftgefühls und unüberwindlichen Heroismus. Die Unabhängigkeit und Selbständigkeit seines Geistes, die Unvernichtbarkeit und Ewigkeit des innersten Kerns seines Wesens kommt ihm immer deutlicher zum Bewusstsein. Diese Stimmung begeistert Thomsons Muse, giebt Popes Versen den mächtigen Schwung, den Herder rühmt „in Sonderheit, wo in ihm das Unermessene in Bezug auf den Menschen erscheint". Wieder berührt uns diese Empfindung in Pyras, Klopstocks, Hallers Dichtungen, im jugendlichen Schiller, in Friedrich Schlegels Lobpreis des Universums, in Schleiermachers Reden über die Religion.

II.

Der herrschenden Anschauung eines teleologisch-mechanischen Zusammenhangs des Universums giebt nun Leibniz den vollendetsten, metaphysisch begründeten Ausdruck. Wie Spinoza der Repräsentant der konsequenten mechanischen Naturerklärung, so ist Leibniz der Vertreter jener Ansicht, welche die teleologische Betrachtungsweise mit der mechanischen zu vereinigen sucht. Die mechanische Auffassung geht von den Urbestandteilen der Materie aus und sucht nach mechanischen Gesetzen das Ganze in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen zu begreifen. Die teleologische Anschauung geht vom Ganzen, der darin herrschenden Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, der Veränderung aus und sucht sie aus formbildenden, gestaltgebenden Prinzipien, den substantialen Formen, der plastischen Kraft, dem Lebensprinzip zu erklären.

Leibniz vereinigt wie Cudworth, Newton, Shaftesbury beide Betrachtungsweisen mit einander. Er will Demokrit, Descartes, Spinoza, Hobbes auf der einen Seite mit Paracelsus, Helmont auf der andern versöhnen und seinen Vereinigungsversuch metaphysisch

begründen. Schon in frühester Jugend beschäftigt ihn die Frage nach dem Verhältnis beider Betrachtungsweisen zu einander. Er kann sich der überzeugenden Kraft der mechanischen Naturerklärung nicht entziehen. Aber doch sieht er auch bald, dass sie die Vielgestaltigkeit der Form, die Fülle der in Natur und Menschendasein ausgestreuten Bildungen nicht zu erklären vermag. Unter tiefdringenden Studien Platos, Thomas von Aquinos, der deutschen Mystiker und der englischen Neuplatoniker beginnt er die ihm eigentümliche Ausgestaltung seiner Weltansicht.

Wie alle Denker seit Galilei und Descartes geht auch Leibniz von der Ansicht aus, dass die sich unseren Sinnen bietende Wirklichkeit uns nicht den wahren Zusammenhang der Erscheinungen enthüllt. Jene sehen den letzten Grund der Sinnenwelt in kleinsten ausgedehnten Teilchen der Materie, Atomen oder Korpuskeln, welche sich nach mechanischen Gesetzen bewegen. Das wäre richtig, meint Leibniz ebenso wie Newton, wenn die Wirklichkeit eine gestaltlose, chaotische Masse wäre. Nun ist dem aber nicht so; vielmehr zeigt sie Form, individuelle Ausbildung und Vielgestaltigkeit. Diese Thatsache erklärt sich nur unter Annahme eines virtuellen, selbstthätigen Prinzips. Kleinste, der Materie zu Grunde liegende atomartige Urbestandteile sind anzunehmen; aber diese können nicht träge, kraftlos, sondern müssen virtuell, kraftbegabt sein. Es ist ferner richtig, wenn die mechanische Naturerklärung eine ununterbrochene, dauernde Bewegung dieser kleinsten materiellen Teilchen annimmt; aber diese Bewegung kann keine äussere, durch den Stoss fortgepflanzte, mechanische sein, sondern muss, um die in der individuellen Gestaltung der Wirklichkeit selbst stattfindenden Veränderungen zu erklären, innerlich, in den letzten Urbestandteilen der Materie enthalten sein; die Bewegung ist Entfaltung, Evolution. Aber auch so wäre noch immer nicht die Mannigfaltigkeit der Dinge erklärlich. Diese lässt sich nicht aus gleichen, völlig übereinstimmenden Atomen oder Korpuskeln begreifen; verstehen kann man sie nur, wenn man schon in jenen letzten Elementen der Materie das Prinzip der Individuation als herrschend annimmt. Diese müssen also individuell verschieden, keins mit dem andern übereinstimmend gedacht werden. Da die Form selbst nichts Körperliches ist, so können auch die letzten Prinzipien der Erscheinungswelt nicht materielle, sondern müssen spirituelle, seelenbegabte Wesenheiten sein. Die in der Wirklichkeit wahrnehmbare, aufsteigende Stufenfolge der Organisationen wird begreiflich durch eine entsprechende Rangordnung im Reiche ihrer Grundbestandteile; und die durch die Untersuchungen eines Swammerdam, Malpighi, Leeuwenhoek konstatierte Thatsache, dass ein kontinuierlicher Zusammenhang der Organismen untereinander herrscht, macht die Annahme einer ununterbrochenen, lückenlos aufsteigenden Stufenreihe in der Ordnung dieser Elemente zur Gewissheit. So stellt sich den Sinnen

zwar die Welt in der Gestalt der Körper dar; wer aber ihr wahres Wesen zu durchschauen vermöchte, der sähe unendlich viele, unkörperliche, spirituelle, verschieden gestaltete Kraftcentren, die selbstthätig, zielstrebig und beständig veränderlich sind. Die Monaden stellen sich so als das aus dem Wesen der individuell gestalteten Erscheinungswelt abstrahierte metaphysische Prinzip dar.

Wenn nun aber die Monaden nur selbständige, sich unabhängig von einander entwickelnde Wesen wären, so würde die uns in der Natur entgegentretende gesetzmässige Ordnung der Dinge unerklärlich sein. Durch körperliche gegenseitige Einwirkung kann sie nicht begriffen werden, da die Monaden selbstthätige, spirituelle Wesen sind. Demnach lässt sich nur annehmen, dass verschiedene auf einander folgende Stadien der Entwickelung der einzelnen Monaden mit einander in eine korrespondierende Beziehung von Anfang an durch Gott gesetzt worden sind. Die Monaden sind in jedem Augenblicke ihrer Entfaltung von einander abhängig und bedingen sich gegenseitig; keine kann fehlen, ohne den bestehenden Zusammenhang aufzuheben, und jede trägt diese universelle Beziehung als ihre Wesenheit gleichsam in sich. In jeder spiegelt sich, je nach der ihr zukommenden individuellen Kraft, das ganze Universum, wie Leibniz sagt. In dieser Theorie gewinnt die Thatsache, dass das Universum einen unverbrüchlichen Kausalzusammenhang zeigt, einen metaphysischen Ausdruck. Es ist die prästabilierte Harmonie.

Bei Newton und Shaftesbury beruht das Wesen der Harmonie auf der vernünftigen Zweckordnung, welche die blind waltenden Naturgesetze zur Übereinstimmung bringt; bei Leibniz auf dem kausalen Zusammenhang, welcher die freithätigen Monaden zu übereinstimmendem Wirken zwingt. Dort ist Gott wirklich der beständige Leiter und Regierer der Welt. Hier ist er der Schöpfer des ein für alle Mal festgestellten Zusammenhangs, welchen die Monaden zu verwirklichen haben.

Diese Anschauungen bestimmen nun Leibnizens Auffassung vom Wesen Gottes und von seinem Zusammenhange mit der Welt in folgender Weise. Ist die prästabilierte Harmonie, der kausale Zusammenhang der Dinge, gleichsam der Ausdruck des letzten Willens Gottes, so kann von einer fortwirkenden Erhaltung der Welt durch Gott, so sehr sich auch Leibniz bemüht, eine solche aufrecht zu erhalten, nicht die Rede sein; damit kommt aber das Moment der Freiheit in Gott in Gefahr. Der Weltlauf ist der ein für alle Mal festgesetzte, sich notwendig verwirklichende Kausalzusammenhang. Gott setzt nicht nur die Welt in Bewegung, damit sie sich nach unabhängig waltenden Gesetzen selbst weiter formt; sondern wie ein Künstler steht Gott dem Universum gegenüber, in dem sich ein wohl durchdachter Plan verwirklicht. Damit wird das Moment der Freiheit in die dem Schöpfungsakt voraufgehende Zeit verlegt. Der Vorgang ist so

zu denken: Vor Gottes Geist stehen, wie vor dem Auge des Künstlers, vor Beginn seines Schaffens eine Fülle von Möglichkeiten der Weltgestaltung. Die unendliche Zahl der Monaden lässt einen unendlichen Reichtum von Kombinationen zu. Gott wählt diejenige Verbindung, welche sich als die verhältnismässig beste erweist. Die Freiheit Gottes liegt also in dem von ihm vollzogenen Wahlakt.

Die Welt ist demnach, wie Leibniz will, die relativ beste, wie sie sich auf Grund der vorhandenen Bedingungen, die in den selbstthätigen Monaden sind, gestalten liess. Dann ist aber das Übel und das Böse nicht mehr bloss ein Schein, wie noch bei Shaftesbury, sondern wirklich in seiner Realität anzuerkennen.

Aber die Auffassung des Übels im Zusammenhange der Welt verrät doch bei Leibniz noch ein Schwanken. Seinen vermittelnden Neigungen entsprechend möchte er den kosmischen mit dem individuellen, den universellen mit dem anthropocentrischen Standpunkt vereinigen. Die Welt ist voll Elend, aber es ist nötig, denn es ist die unvermeidliche Folge des Besten. Ja in der Art, wie Gott es zulässt, beweist er seine grosse Güte. Wenn Gott das Übel will, so kommt das nicht bloss daher, dass er grosse Güter daraus herleitet, sondern er findet sie auch mit den grössten aller möglichen Güter verknüpft, so dass es ein Fehler wäre, wenn er sie nicht zuliesse. Dann aber bezeichnet er doch auch hier das Übel nur als eine uns so erscheinende Unordnung. Im Ganzen ist Ordnung. Es ist mit dem Universum gerade so, wie mit perspektivischen Erscheinungen, wo gewisse schöne Zeichnungen verworren erscheinen, wenn man sie nicht in die wahre Gesichtsweite gerückt hat, oder sie durch ein Glas betrachtet. Erblickt man nur Fetzen und Bruchstücke und nicht das vollständige Werk, so ist es kein Wunder, wenn darin keine gute Ordnung zu Tage tritt. Der Mensch ist nur ein Teil im grossen Reiche der Geister. Gott hat höhere Pflichten als nur das Wohlsein der Kreatur. Das letzte Ziel seines Wirkens ist das Universum. Darauf hat der Mensch seinen Blick zu richten; also ganz wie bei Shaftesbury.

Leibnizens System ist das letzte in der Reihe der grossen Systembildungen, welche das Universum als einen räumlich vollendeten Zweckzusammenhang darstellen. Die Teile desselben gewinnen erst Bedeutung in ihrer Beziehung auf das Ganze. Zwar gesteht ihnen Leibniz auch schon einen gewissen selbständigen, individuellen Wert zu, aber der eigentliche Zweck ihres Daseins besteht doch darin, zur Verherrlichung des letzten und höchsten aller Zwecke, der Schönheit des Kosmos und damit Gottes selbst, zu dienen. Die kosmische Schätzung der Einzelexistenz verhindert auch ihn noch, den Eigenwert des Individuums richtig zu beurteilen. Auf den Menschen bezogen bedeutet dies, dass auch er nur aus der Thatsache, ein kosmisches Glied des Ganzen zu sein, die

Berechtigung seiner Existenz ableiten kann. In dieser Betrachtungsweise verliert dann auch, wie wir gesehen haben, das Übel seine reale Anerkennung, und der Mensch findet dem Leiden gegenüber keinen andern Trost, als dass er dessen Notwendigkeit innerhalb des Kosmos einsehen und nicht sich selbst als Zweck, sondern das Universum als solchen betrachten lernt. Bei den folgenden Denkern tritt diese kosmische Schätzung allmählich immer mehr zurück und beginnt einer vertieften geistigen Auffassung Platz zu machen. Schon bei Hemsterhuis wird diese Wandlung in der Beurteilung sichtbar.

III.

Franz Hemsterhuis (1720—1790), der Sohn des berühmten Philologen Tiberius Hemsterhuis, der der Platoforschung des 18. Jahrhunderts neue Anregung gegeben hat, ist nicht weniger als Shaftesbury in Deutschland von tiefem Einflusse gewesen. Im Kreise der Fürstin Galizin in Münster, wo Hamann, Lavater, Jacobi, auch Goethe zeitweilig verkehrten, genoss er das Ansehen eines der grössten Weisen aller Zeiten. Garve, Mendelssohn, Claudius nennen ihn mit Bewunderung. Herder bezeichnet ihn in dem ersten Auffluge seines Enthusiasmus als einen der bedeutendsten Denker, die seit Platos Tagen gelebt haben. Jacobi zeigt in seinem Woldemar den tiefgehenden Einfluss, den er von Hemsterhuis empfangen hat. Goethe charakterisiert ihn als einen „jener Menschen, von denen man sich keinen rechten Begriff machen kann, ohne sie gesehen zu haben, die man nicht richtig beurteilen kann, wenn man sie nicht in Beziehung und Streit mit ihrer Umgebung sieht".

Seine umfangreicheren Schriften, der „Sophylus" und „Aristaeus", sind in dialogischer Form abgefasst. Shaftesbury und schliesslich Plato sind darin seine Vorbilder. Die Abfassung seiner ebengenannten Hauptschriften fällt in das spätere Mannesalter. Drei Jahre vor der Kritik der reinen Vernunft erscheint sein Sophylus, zwei Jahre nach diesem der Aristaeus, seine eigentliche Theodicee.

Hemsterhuis' Anschauung zeigt all das Unsichere und Schwankende, das allen Systemen eigen zu sein pflegt, die auf dem Übergangspunkte zweier verschiedenen Denkrichtungen stehen. Das Zeitalter von Leibniz bis Kant ist reich an Geisteserzeugnissen, die diesen schillernden Charakter tragen.

In der Auffassung der Philosophie verrät sich Hemsterhuis als ein Anhänger aufklärerischer Tendenz. Mit seiner Zeit teilt er die Meinung, dass Philosophie praktische Lebensweisheit sei, und wie für Hamann, Mendelssohn und andere gilt auch für ihn Sokrates, der grosse praktische Lehrmeister, als der Philosoph aller Philosophen. Er hat die Menschen gelehrt, dass die Philosophie in jedem gesunden Kopfe, in jedem rechtschaffenen Herzen

zu finden sei, dass sie weder die Tochter des Witzes noch der Einbildungskraft, sondern die Quelle einer allgemeinen und unzerstörbaren Glückseligkeit sei. Philosophie ist ihm also der Ausdruck praktischer Lebensführung, und ihre Probe hat sie in der Anwendung auf das menschliche Verhalten zu bestehen. Keiner tritt so energisch mit dem Anspruch auf Trost an die Philosophie auf wie Hemsterhuis. Mit der Betrachtung des Leidens in der Welt hebt sein Aristaeus an, und in den Lösungsversuch dieses Problems läuft endlich die Schrift nach manchen Abweichungen aus.

In seiner Naturanschauung schliesst er sich an Cudworth und Newton an. Er teilt die reine atomistische Ansicht. Die Materie ist ursprünglich träge, die Bewegung ist keine der Materie zukommende Eigenschaft. Auch Hemsterhuis kann sich die dauernde Bewegung nicht aus dem einmaligen Stosse erklären, denn die Kraft, welche einem Atomteilchen mitgeteilt ist, wird durch die Trägheit eines andern aufgehoben. Die Trägheit ist, wie Hemsterhuis sagt, nichts als die dem Dinge zukommende Kraft, mit der es ist, was es ist. Die bewegende Kraft findet in der Trägheit der Materie eine Gegenwirkung. Wirkung und Gegenwirkung heben sich auf. Folglich würde das Universum in jedem Augenblicke seine eigene Wirkungskraft aufheben. Wie für Cudworth und Newton ist auch für ihn ohne eine fortdauernd bewegende Kraft die Veränderung in der Welt undenkbar. Ohne sie wäre der Kosmos eine chaotische Masse.

Die aktive Kraft, das Prinzip der Organisation überwindet beständig den der Materie anhaftenden passiven Widerstand und bringt dadurch immer höher sich entwickelnde Bildungen hervor. Hier nähert sich Hemsterhuis der Ansicht der spekulativen Naturphilosophie von Kielmeyer, Steffens und Schelling. Den Trieb der Organisation charakterisiert er nun näher als Tendenz, Wille in der Natur. Ganz ähnlich später Fichte, Schelling, Schopenhauer. Sie ist der Hang der Natur zur Bildung der Substanzen. Dieses Prinzip der Bewegung ist gleichmässig wirkend und ewig. Ja, es wundert ihn, dass die Menschen, welche die Ewigkeit der Ruhe so deutlich sehen mussten, nicht geradeswegs daraus die Ewigkeit der Bewegung und folglich des thätigen Prinzips schlossen, welches die wirkende Ursache derselben ist. Man kann dies Prinzip Weltseele heissen; die höchste Fähigkeit, die man diesem Prinzipe mit gutem Rechte beilegen kann, bestehe darin, dass es die Dinge verändert, allenfalls ihnen Gesetze giebt; niemals aber kann man es zu einer erschaffenden Macht erheben. Diese ist ein unendlich über unseren Verstand erhabenes Prinzip, und seine Existenz ist so unzweifelhaft als die Existenz des ganzen Universums, weil ohne das Dasein der ersten Macht das Dasein des ganzen Universums eine Ungereimtheit sein würde.

Während Cudworth, Newton, Shaftesbury in der Thatsache der Veränderung und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen selbst

noch einen Erkenntnisgrund für einen vernünftigen, weisen Weltlenker sehen, erklärt Hemsterhuis diese Erscheinungen nur aus den der Natur eigentümlichen Kräften heraus: der Passivität der Materie und dem Organisationstrieb. Aus diesen leitet er alle in der Wirklichkeit stattfindenden Veränderungen ab. Gottes Dasein erscheint ihm also nicht deshalb notwendig, weil, wie es bei Cudworth, Newton, Shaftesbury der Fall ist, die sich in der Organisation offenbarende Zweckthätigkeit sonst nicht zu verstehen wäre; vielmehr sucht er sein Dasein lediglich aus der Thatsache der Existenz überhaupt zu beweisen. Die Materie ohne einen sie schaffenden Gott wäre ihm nicht minder unverständlich als das Prinzip der Organisation. Also im Dasein, nicht in der Eigentümlichkeit der Organisation liegt ihm das ausschlaggebende Moment für die Existenz Gottes. Im Grunde ist es also noch dieselbe Auffassung wie bei Descartes, die Auffassung Gottes als des ersten Bewegers, nur dass bei Hemsterhuis die Bewegung nicht mechanisch, sondern organisch, substanzbildend gedacht wird. Auch Hemsterhuis sagt: Gott hat das Weltall geschaffen und ihm zur Bildung von Substanzen einen ewigen Anstoss gegeben. Und da er an der Unverbrüchlichkeit der Naturordnung festhält, so scheint auch ihm ein Lenken und Erhalten der Weltordnung ausgeschlossen. Vorsichtig genug drückt er sich in diesem Punkte aus: Denn, sagt er, ohne unmöglich zu sein, muss es doch jedem eingeschränkten Wesen unmöglich erscheinen, dass Gott in einem besonderen Falle ein Gesetz zerstört, welches aus dem von ihm selbst der ganzen Natur gegebenen, ersten Anstoss entspringt.

So wäre denn jede vernünftige Weltordnung ausgeschlossen? So kümmerte sich Gott nicht um die Schicksale der Menschen und wäre auch nur ein von aussen stossender Gott? Doch nicht. Auch nach Hemsterhuis wirkt Gott beständig in der Welt und waltet über dem Dasein seiner Geschöpfe. Wie bei Spinoza die Gottheit mit der Natur identificiert wird, so bei Hemsterhuis mit dem organisierenden Prinzip, ohne dass sie doch darin ganz aufginge. Dasselbe ist nicht nur seine Schöpfung, sondern sein beständig wirkender Wille. Das ganze Universum vermag, das Wirkliche und das Mögliche zusammen genommen, nicht einen einzelnen Teil, einen Akt, oder einen Modus von dem unendlichen Gotte auszumachen. Doch ist er allenthalben: „Er ist hier, hier in diesem Strauche; in mir, in dir, Aristaeus, ist kein Teil, so unteilbar klein wir uns ihn auch immer denken mögen, den er nicht durchdringt. Er ist in dir ebenso vollkommen gegenwärtig als in dem ganzen Weltall, als in sich selbst.“

So wird die Thatsache des Übels noch rätselhafter. Auf zwei Wegen sucht ihr nun Hemsterhuis beizukommen. Auf dem ersten nähert er sich der Betrachtungsweise des späteren Kant und Schiller; der andere zeigt ihn ebenso wie diese in ihrer Früh-

zeit noch im Banne der Anschauung von Shaftesbury und Leibniz. Wir gehen zunächst dem letzteren nach.

Wir haben, sagt Hemsterhuis, kein Recht, das Uebel als einen Zustand der Unordnung im Universum zu bezeichnen. Ordnung ist ein relativer Begriff. Im Kopfe eines Wilden malt sich Ordnung ganz anders als in dem eines Newton. Ordnung ist also überhaupt keine Eigenschaft der Dinge, sondern hängt von der Fähigkeit des beschauenden Subjekts ab. Wir müssen daher zunächst einen Blick auf unsere Fähigkeiten und Organe werfen, mit denen wir die Wirklichkeit erfassen. Da bemerken wir nun eine arge Beschränkung. Nur mit wenigen Organen ausgestattet, vermögen wir die Dinge nur soweit zu erkennen, als wir sie damit auffassen. Ein jedes Wesen kann hunderttausend Seiten haben, die alle gleich sehr seiner Natur zukommen, und wovon doch keine einzige gegen unsere Organe gekehrt ist. Wenn wir demnach von ihrer Idee auf die Wesenheit irgend eines Gegenstandes schliessen, so gilt der Schluss nur von derjenigen Seite oder denjenigen Teilen der Wesenheit, die auf unsere Organe wirken können. „Der Kegel, den Sie da sehen", sagt Sophylus zu Eutyphron, „hat unter verschiedenen Arten zu sein, welche ihm zukommen können und die ich nicht kenne, auch diejenige Art zu sein, vermöge welcher er, wenn er mit dem Lichte, mit meinen Augen und mit mir existiert, eine Wirkung hervorbringt, welche die Idee ist, die wir beide gegenwärtig von diesem Kegel haben." Könnte die Materie durch hunderttausend verschiedene Mittel, durch hunderttausend verschiedene Organe auf mich einwirken, so würde ich durch sie auf hunderttausend verschiedene Arten affiziert werden; sie würde für mich, wenn ich eine Erklärung von ihr geben sollte, hunderttausend verschiedene Attribute haben, und daraus folgt dann, dass die Erscheinungsweise der Gegenstände von meiner Organisation abhängt. Daraus ergiebt sich nun aber für die Auffassung der Ordnung im Universum, dass uns nur deswegen vieles als unordentlich erscheint, weil wir nicht die vollständige Wesenheit der Dinge oder die ganze Summe ihrer Eigenschaften zu erkennen vermögen. Vollkommeneren, mit feineren Sinnen begabten Wesen würde das Weltall seine Harmonie und Einstimmigkeit enthüllen.

Doch Hemsterhuis hat schon nicht mehr den lebendigen Glauben an diese Deduktion, wie noch Shaftesbury. Er sucht noch nach anderen Gründen, um uns mit der Thatsache des Uebels auszusöhnen.

Nicht an jedes Leiden dürfen wir den Massstab der eigenen Empfindung anlegen. Im Beginn des „Aristaeus" werden die mit einander unterhandelnden Freunde zu dieser Betrachtung dadurch angeregt, dass sie sich einen Wurm im Staube krümmen sehen, den der Fuss des Wanderers getroffen hat. Schmerzempfindung

hängt mit der Organisation des Individuums zusammen. Die sensible Reizbarkeit ist dem Reichtum oder der Armut der Wesenheit, dem Geistesvermögen des Individuums angepasst. Die Grösse des Schmerzes steht mit dieser Fähigkeit im Zusammenhang. Man beurteilt daher die Leiden eines Wesens niedriger Organisation unrichtig, wenn man meint, dass sie unseren unter gleichen Bedingungen ähnlich sind.

Wie verhält sichs aber mit den am eigenen Leibe erfahrenen Übeln? Hier ist nun der Punkt, in dem Hemsterhuis Kant und Schiller ganz nahe kommt. Bei keinem der früheren Denker tritt besonders im Zusammenhange mit der Frage vom Übel die moralische Selbständigkeit, die autonome Freiheit des Menschen so nachdrücklich auf wie bei Hemsterhuis. Er hat die höchste Meinung von der geistigen Macht des Menschen und von der Unvertilgbarkeit seines Wesens. „Wenn ich sehe," sagt Aristaeus, „dass die Vulkane, dass Überschwemmungen, Pesten, Erdbeben ganze Millionen Wesen wie ich zusamt ihrer ganzen möglichen Nachkommenschaft vernichten; wenn ich in Gedanken mich in irgend ein entferntes Gestirn versetze und die Kleinheit unseres Planeten betrachte; wenn ich an die Zufälle denke, die in einem Augenblicke diesen ganzen Erdball zerstören könnten: so, ich gestehe es, so verliere ich mich, so sehe ich kein Verhältnis mehr zwischen mir und diesem Gott; und es fehlt nicht viel, dass ich nicht in eben das Chaos von Zweifeln zurücksinke, aus welchem du mich herausgezogen hast." „Das Nichts der Menschheit drückt dich nieder," erwidert darauf Diokles, „aber, Aristaeus, bist denn du, wenn du von Stern zu Stern fliegst, um diesen Erdball, den wir bewohnen, von weitem zu betrachten, bist du denn wirklich so sehr wenig? so sehr etwas Geringes? Bist du wirklich so sehr wenig, wenn du als Naturkundiger die Gesetze der Natur erforschest? wenn du als Gesetzgeber den Lastern der Gesellschaft Zaum und Gebiss anlegst? wenn du durch deine Ansichten die kommenden Jahrhunderte aufklärst?"

In dieser Kraft seines Geistes, die sich in der moralischen Freiheit, in der Hoheit seines Wollens äussert, findet der Mensch eine Gewalt, an die keine Macht der Erde heranreicht. Sokrates lehrt uns zur Genüge, sagt Hemsterhuis, dass es dem kleinen Willen der Menschen nicht gegeben ist, wider die Stärke einer Seele, wie die seinige war, zu ringen. „Er lehrt uns zur Genüge, dass weder Anytus noch Melitus, seine Richter, jemals zu der Höhe gelangen konnten, von welcher herab er sie so betrachtete, wie du die kleinen Insekten ansiehst, die das dünne Oberhäutchen deiner Hand durchwühlen, um sich von deinem Blute zu nähren, und deren mühsame Arbeit dich belustigt."

Hier ist nicht mehr von einer Erklärung des Übels die Rede. Hier wird es nicht mehr als wesentlich und notwendig

zu begreifen versucht, indem man es im unendlichen All auflöst. Hier verschwindet seine Furchtbarkeit vor der weltüberwindenden Macht des menschlichen Geistes. Die erhabene Seelenstimmung ist es, die dem Leide und dem Übel alle Gewalt raubt. Das ist aber ganz die Art, wie sich dann auch Schiller damit abfindet. Auch der Gedanke tritt schon bei Hemsterhuis, wenn auch nicht in gleicher Kraft wie bei Schiller auf, dass der Mensch den Willen des Geschicks zum seinigen machen müsse, um nicht als Sklave, sondern als frei sich selbst bestimmendes Wesen durchs Leben zu gehen. „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron." Den höchsten Zustand, wo jeder Kampf ausgelöscht ist, wo zwischen Wollen und Vollbringen, individuellem Dasein und Schicksal die innigste Übereinstimmung herrscht, malt Hemsterhuis in dem Bilde: „Sieh den Adler, der in den Lüften schwebt und immer seinen Flug dem Hauche des Äolus gemäss einrichtet; er fliegt sonder Beschwerlichkeit; seine Flügel scheinen unbeweglich; er ist das vollkommenste Sinnbild des tugendhaften und glücklichen Menschen, der auf kein Hindernis stösst und dessen Flug, obgleich endlich und beschränkt durch seine Natur, unaufhörlich durch den unendlichen Strom des höchsten Willens auf die wahre Glückseligkeit geleitet wird."

So trägt der Mensch den Keim des Guten und des Glückes in der eigenen Brust. Aus seinem freien Willen entspringt vieles von dem, was wir Unglück nennen. Die Gradationen im Bösen und Guten sind von ihm selbst geschaffen. Der Abstand zwischen dem Thron und dem Strohlager, zwischen der kultivierten und ausgeschmückten Weichlichkeit auf der einen, der Not und dem Schmerz auf der andern Seite, sind sein Werk. Und hat er auch nicht, wie sich Hemsterhuis vorsichtig ausdrückt, die Gewissheit, dass Gott sich um die Angelegenheiten der Menschen kümmert, das weiss er gewiss, dass in ihm ein aller Natur überlegenes, von der Gottheit stammendes Prinzip lebt, das ihn befähigt, von den Mächten des Irdischen sich loszumachen und sich zu einer höheren Vollkommenheit zu entwickeln.

Hiermit eröffnet er den Ausblick in eine weite Zukunft. Es ist nicht möglich, dass diese Entwickelung unseres inneren Selbst mit dem Irdischen zu Ende ist. „Wie vielerlei Entwickelungen, wie vielerlei Tode die Seele bedarf, um zu der allergrössten Vollkommenheit zu gelangen, deren ihr Wesen fähig ist, bedeckt so lange ein für uns verborgenes Geheimnis, als die Folge der Zeit und der Teile für uns das einzige Mittel bleibt, deutliche Begriffe zu erlangen."

Hemsterhuis hat die Betrachtungsweise des Übels vertieft. Den früheren ist alles Leiden, aller Schmerz in Bausch und Bogen Übel. Hemsterhuis unterscheidet das moralische Übel vom physischen und zeigt, dass jenes in der Freiheit des Menschen

begründet ist und dass es daher auch in seiner Macht steht, an seiner Beseitigung zu arbeiten. Er zeigt ferner, dass das, was wir Übel nennen, ganz relativ ist, dem einen als solches erscheint, was dem andern nicht; dass es je nach der Anlage und Art seines Geistes als Übel empfunden oder nicht empfunden werden kann. Aus der Thatsache des Übels darf nicht auf den Mangel eines vernünftigen Waltens im Universum geschlossen werden, man müsste denn aus der Freiheit des Menschen darauf schliessen wollen, während sie doch aber gerade im Gegenteil einen Beweis dafür liefert. Für die grossen physischen Übel, die den Menschen in den gewaltsamen Äusserungen der Natur bedrohen, weiss Hemsterhuis keinen anderen Trost freilich als die Unsterblichkeit der Seele, die in einem höheren Zustande ihre Aussöhnung mit ihrem traurigen Geschicke erfährt.

IV.

Hemsterhuis hatte den Gedanken von der Autonomie des Geistes und der sittlichen Freiheit nicht in seiner ganzen Bedeutung für die Ideen von Gott und Unsterblichkeit erkannt. Hier hat erst Kant einen Schritt weiter gethan. Bei ihm kommt nun endlich zum klaren Ausdruck, was am Anfange des 16. Jahrhunderts begonnen, in den grossen Bewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts vielfach verdeckt, nur in Unterströmungen fortlebt: die Ueberzeugung von einer im Menschen vorhandenen Macht des Geistes, die aller Natur überlegen. In Schiller erhält diese Gewissheit ihren erhabensten Ausdruck.

Für die Beurteilung Kants in diesem Zusammenhange kommt es besonders auf folgende drei Punkte an: Wie denkt Kant über die Verwendung des Zweckbegriffes in der Natur? Welcher Gebrauch lässt sich unter Voraussetzung desselben für die Annahme der Gottheit davon machen? Wie lösst er die Frage nach der Unvollkommenheit und dem Uebel in unserem Dasein?

Wie denkt er über die Verwendung des Zweckbegriffes in der Natur? Von seiner ersten grossen Schrift über die Naturgeschichte des Himmels (1755) bis zu seinen Aufsätzen über die Bestimmung des Begriffes der Menschenrace (1786) und über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (1788), endlich seiner Kritik der Urteilskraft (1790) hat Kant stets daran festgehalten, dass es in der Natur Erscheinungen gebe, die sich auf rein mechanischem Wege nicht erklären lassen. Doch hat er selbst von der kausalen Naturerklärung den weitestgehenden Gebrauch gemacht. Er hat die gegenwärtige Gestalt der Himmelswelt auf mechanischem Wege in der schon genannten Schrift über die Naturgeschichte des Himmels abzuleiten unternommen und der wissenschaftlichen Annahme die erste Gestalt gegeben, welche unter dem Namen der Kant-Laplace-Helmholtz'schen

Hypothese berühmt geworden ist. Er hat später in den verschiedenen Arten und Gattungen nur Abartungen und Racen derselben ursprünglichen Gattung erkannt, die sich nur durch Anpassung an die vereinzelten Lebensbedingungen und Umgebungen entwickelt haben. Und er hat es deutlich ausgesprochen, dass das konstitutive Prinzip aller Naturwissenschaften das Naturgesetz sei, in dem Reiche der Erscheinungen Notwendigkeit herrsche, die Wirklichkeit dem Gesetze der Kausalität unterworfen sei.

Aber ebenso bestimmt hat er zu allen Zeiten daran festgehalten, dass viele Naturerscheinungen und besonders das organische Leben unter dieser Voraussetzung allein unverständlich seien. Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen, meint er in Bezug auf das Sonnensystem ohne Vermessenheit sagen zu können. Aber nicht von der geringsten Pflanze oder dem Insekt kann man Ähnliches sagen. „Der Bau der Pflanzen und Tiere zeigt eine solche Gestalt, wozu die allgemeinen und notwendigen Naturgesetze unzulänglich sind," heisst es in seinem „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes". Und wenn er oben die Verschiedenheiten der Gattungen durch die Anpassungen verschiedener Lebensbedingungen zu erklären versucht hat, so sieht er sich doch auch, um diese Veränderungen begreifen zu können, zu der Annahme genötigt, dass dergleichen gelegentliche Entwickelungen vorgebildet seien; „denn äussere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursache von demjenigen sein, was notwendig anerbt oder nachartet." So sagt er auch noch in der Kritik der Urteilskraft: „Es mag immer sein, dass z. B. in einem tierischen Körper manche Teile als Konkretionen nach bloss mechanischen Gesetzen begriffen werden können (als Häute, Knochen, Haare), so muss doch die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so formt und an den gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch begriffen werden." Innere, organische Zweckmässigkeit hält Kant fest. Er ist der Ansicht, dass das organische Wesen ein zweckmässiger Zusammenhang ist, in dem die Teile und das Ganze sich gegenseitig bedingen, in dem alle Teile so geordnet und zusammengesetzt sind, wie es die Natur des Ganzen erfordert. Sieht die frühere Zeit in dem gesamten Universum einen solchen organischen Zusammenhang, in dem systematische Gliederung, harmonischer Aufbau und sich gegenseitig korrespondierende Zweckmässigkeit herrschen: so reduciert Kant, der Naturanschauung seiner Zeit entsprechend, diese Eigenschaften auf das organische Individuum. Für die individuelle Bildung gilt noch immer, was früher für das Universum, dass es ein in sich vollkommenes, durch den harmonischen Aufbau gegenseitig sich entsprechender und bedingender Teile vollendetes Ganze sei.

Wie denkt Kant über die Beziehung Gottes zu dem teleologischen Zusammenhang? Seine letzte Antwort auf diese

Frage ist die, dass ein Schluss von dem Universum in irgend welcher Form auf die Existenz Gottes unmöglich ist. Aber nicht immer ist er dieser Meinung gewesen. Er hat in seiner Habilitationsschrift vom Jahre 1755, in der er sich mit Leibniz auseinander setzt, die Ansicht vertreten, dass man sich die im All herrschende Übereinstimmung der Substanzen nicht, wie Leibniz will, durch die prästabilierte Harmonie hergestellt denken kann; sondern man werde durch die Thatsache ihrer gegenseitigen Abhängigkeit zu der Voraussetzung einer fortwirkenden, erhaltenden Vernunft gedrängt. Dies Moment gegenseitiger Abhängigkeit bilde den Beweis für eine höchste Ursache aller Dinge. Die Existenz der Substanzen für sich erkläre den gegenseitigen Zusammenhang nicht und nötige vielmehr zur Anerkennung einer äusseren Ursache, durch welche ihre Existenz und ihr gegenseitiger Zusammenhang zu einander bewirkt ist. Ebenso sagt er in seiner Naturgeschichte des Himmels, die Übereinstimmung und Ordnung der Natur habe darin ihren Grund, „dass die Wesen aller Dinge in einem gewissen Grundwesen ihren gemeinschaftlichen Ursprung haben müssen und dass sie darum lauter gewechselte Beziehungen und lauter Harmonie zeigen, weil ihre Eigenschaften in einem einzigen höchsten Verstande ihre Quelle haben, dessen weise Idee sie in durchgängigen Beziehungen entworfen und ihnen diejenige Fähigkeit eingepflanzt hat, dadurch sie lauter Schönheit, lauter Ordnung in dem ihnen selbst gelassenen Zustande ihrer Wirksamkeit hervorbringen." In seinem Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763) hat er sich bemüht, die in mathematischen und physischen Verhältnissen herrschenden Zweckbeziehungen zum Teil nachzuweisen, und es gleichfalls für unmöglich erklärt, diese Einheit, diese fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weisen Urheber zu verstehen. Ja, er hat hier auch weiter geschlossen und nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur als Wirkung Gottes begreifen können. Es ist noch derselbe Standpunkt, den Newton, Shaftesbury, Leibniz vertreten.

Anders in der kritischen Periode. Gewiss herrscht, wie wir schon gesehen haben, nach Kants Überzeugung in den organischen Produkten der Natur fraglos Zweckgestaltung. Aber müssen wir diese auch in den einzelnen Erscheinungen und in gewissen Verbindungen dieser Erscheinungen annehmen, so sind wir doch nicht im stande, uns bis zur Erkenntnis des gesamten universalen Zusammenhangs zu erheben. Von einer im Universum herrschenden Absicht können wir aber nur sprechen, wenn wir das ganze System zu überschauen vermögen. Keine Durchforschung der Natur, so weit sie auch getrieben werden mag, kann uns etwas von einem Endzwecke der Schöpfung eröffnen. Es ist also unmöglich, sich auf diesem Wege zu dem Begriffe einer höchsten Intelligenz zu erheben, auf die Erkenntnis der

Natur eine Theologie aufbauen zu wollen. „Nach bloss theoretischen Prinzipien des Vernunftgebrauchs kann niemals der Begriff einer Gottheit, der für unsere teleologische Beurteilung der Natur zureichte, herausgebracht werden.“ Das in der Natur sich offenbarende zweckmässige Wirken kann völlig erklärt werden durch die Annahme eines Prinzips, das seine Erfolge lediglich durch die in seinem Wesen begründete Notwendigkeit nach Analogie des Kunstinstinkts der Tiere hervorbringt. Die Annahme einer Weisheit oder wohl gar einer höchsten und mit allen anderen zur Vollkommenheit ihres Produkts erforderlichen Eigenschaften verbundenen Weisheit ist ganz unnötig.

Eine Naturtheologie ist nicht möglich. Damit wendet sich Kant gegen alle Versuche des 18. Jahrhunderts, welche das Dasein Gottes aus dem Universum abzuleiten unternahmen. Er schlägt einen andern Weg ein. Gewissheit von Gott und Erkenntnis seines Wesens kann der Mensch nur aus seiner inneren, moralischen Anlage gewinnen. Kant hat mit der ganzen Energie seines Denkens und mit der sittlich erhabenen Begeisterung, welche sein Leben durchweht, die vernünftige Seite der Menschennatur und die darin wurzelnde sittliche Anlage hervorgehoben. Mit gewaltsamer Einseitigkeit, die dann besonders den Widerspruch Schleiermachers gefunden, hat er den Menschen zum blossen Vernunftwesen gemacht. Der Verherrlichung der Natur durch Shaftesbury, deren wir oben Erwähnung gethan, steht bei Kant die bekannte Apostrophe an die Pflicht gegenüber: „Pflicht, du erhabener, grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft? Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter sich hat. Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur.“ Als solche moralisch freie Persönlichkeit ist der Mensch Zweck, ja der höchste Zweck und das einzige Naturwesen, welches Zweck an sich selbst hat; und in diesem Sinne ist demnach die ganze übrige Natur Mittel zu seiner Vollendung. Aber wohlverstanden nochmals, sofern er Vernunftwesen, keineswegs, sofern er Naturwesen ist. Das 18. Jahrhundert hatte behauptet: Der Mensch darf sich nicht als Zweck betrachten; das Universum und damit die Herrlichkeit Gottes ist vielmehr der höchste Zweck; Kant erklärt den Menschen für den höchsten Zweck. Wolff, Derham, Nieuwentyt hatten gesagt: Der Mensch ist der höchste Zweck der Schöpfung, hatten aber dabei an den Menschen als Sinnenwesen gedacht und seine

leibliche Glückseligkeit im Auge gehabt. So schafft Kant ein Drittes und Letztes: Wohl ist der Mensch der eigentliche Zweck der Schöpfung, aber nicht in Anbetracht der Natur sondern des Geistes. Des Gefühls, als moralisch freie Persönlichkeit Selbstzweck zu sein, wird sich der Mensch in der Verpflichtung bewusst, dass er an der Realisierung des Sittengesetzes als des höchsten Gutes mitzuarbeiten hat. Dieses Verhältniss lässt sich durch kein Argument erweisen, sondern ist dem Menschen im persönlichen Erlebnis gegeben; und ebenso gewinnt er in lebendiger Erfahrung die Überzeugung, dass, weil er selbst und die Natur nicht Ursache davon sein kann, es einer moralischen Intelligenz bedarf, „um für den Zweck, dazu er existiert, ein Wesen zu haben, welches dennoch von ihm und der Welt die Ursache sei."

Aber noch aus einem andern Grunde ist das Dasein Gottes ein Postulat. In der Natur lässt sich nach Kant, wie wir gesehen haben, über einen vernünftigen Zweckzusammenhang nichts ausmachen. Aber in anderer Hinsicht ist doch in der Welt die Annahme eines teleologischen Zusammenhangs praktisch erforderlich. Als Vernunftwesen erlebt der Mensch in sich die Notwendigkeit, an der Realisierung des Sittengesetzes mitzuarbeiten. Als Sinnenwesen fühlt er sich an die Natur gebunden und hat das Bedürfnis nach Glückseligkeit. An und für sich besteht zwischen dem Sittengesetz und der Naturordnung gar keine Beziehung. Dennoch, sagt Kant, tragen wir in uns das Gefühl der moralischen Notwendigkeit, dass zwischen beiden ein zweckmässiger Zusammenhang bestehe. Die Harmonie und Übereinstimmung, welche Shaftesbury und Leibniz in der äusseren Naturordnung sehen, verlegt Kant in das Verhältnis zwischen ihr und dem sittlichen Streben des Menschen. Da von dem Menschen aus, der ja weder Schöpfer der Natur noch Begründer des Sittengesetzes ist, unmöglich eine solche Vereinigung ausgehen kann, bleibt nichts übrig, als das Dasein Gottes anzunehmen. „Das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Gutes (der besten Welt) ist zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Gutes, nämlich der Existenz Gottes."

Die Frage nach dem Übel wird anfangs von Kant noch ganz im Sinne von Leibniz beantwortet. Wir sind ein Teil der Schöpfung und wollen das Ganze sein. Aber die Gesetze kümmern sich nicht um uns, die höchste Weisheit hat die niederen Zwecke höheren untergeordnet. Das Ganze ist ein zusammenhängendes Zwecksystem, in dem alles relative Gliederung, nichts aber Selbstzweck ist. Alle Veränderungen der Welt, die mechanisch, mithin aus den Bewegungsgesetzen notwendig sind, müssen jederzeit darum gut sein, weil sie notwendig sind, und es ist zu erwarten, dass die Folge unverbesserlich sein werde, sobald sie nach der Ordnung der Natur unausbleiblich ist. „Unermessliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwissenden

die Reichtümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen, ich aber immer mehr einsehen lernen, dass das Ganze das Beste sei und alles um des Ganzen willen gut sei."

Mit der Überzeugung von dem transcendenten Wesen des Geistes verlässt Kant diese Betrachtungsweise und weist selbst die Unmöglichkeit jeder Theodicee in seiner Schrift über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee 1791 nach. In dieser neuen Betrachtungsweise verliert das Übel und das Leiden überhaupt für den Menschen seine Furchtbarkeit. Er entdeckt in sich ein Vermögen, das aller Natur und den von ihr drohenden Gefahren überlegen ist. Mag sie auch unsere Güter, Gesundheit und Leben, angreifen und also die natürliche Seite unseres Wesens beständig gefährden: so ist sie doch für uns keine Gewalt, unter die wir uns zu beugen hätten. Unsere Bestimmung liegt nicht in der Befriedigung unserer Sinne, in der Beglückung unseres natürlichen Seins. Unser wahres Selbst ist unsere geistige Existenz, die sich von aller Natur unabhängig weiss. Äusseres Unglück und Glück ist für den Menschen völlig gleichgültig. Sein echtes Glück besteht in dem Bewusstsein seiner höheren Bestimmung, genauer in seiner Mitarbeit an der Verwirklichung der moralischen Weltordnung. Diese Betrachtung liegt ganz in der Beweisfolge von Kants System.

Aber er bleibt sich darin nicht treu. Schon oben haben wir gesehen, dass er Sittengesetz und Natur in Beziehung zu setzen sucht und die Übereinstimmung zwischen beiden für eine moralische Notwendigkeit erklärt. Er bezeichnet es als einen Mangel, dass der Gerechte leidet, der Lasterhafte im Genusse des Glückes schwelgt, und erwartet einen Ausgleich im unendlichen Prozessus. Hier handelt es sich um die äussere Glückseligkeit. Nach Kants Auffassung des sittlichen Ideals ist aber auch unsere innere Befriedigung gefährdet. Wir erleben in uns die Pflicht, das Gesetz zu erfüllen, und zugleich empfinden wir doch die Unzulänglichkeit, dies Ideal zu erreichen. Diese moralische Unvollkommenheit, gemessen an dem Massstabe des transcendenten sittlichen Ideals, erzeugt einen Zustand der Unseligkeit, ein sittliches Leiden. Wir haben keine Hoffnung, je im irdischen Verhältnis uns dem Ziele zu nähern. Auch hier nötigt uns demnach, soll die Harmonie hergestellt werden, unser Denken zur Annahme einer Fortentwickelung unseres Geistes, in der wir uns dem Ideale immer mehr zu nähern vermögen, um es in der Ewigkeit zu erreichen. Die Unzulänglichkeit dieser Begründung hat schon der jugendliche Schleiermacher mit eminentem Scharfsinn erkannt.

Kant hat die Meinung, dass sich aus dem Universum der Schluss auf einen persönlichen, weisen, gütigen Gott widerspruchslos ergebe, gründlich widerlegt. Er hat ferner den Versuch, das Übel in der Auffassung des Weltganzen mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen, als misslungen erklärt. Dagegen hat er selbst in

der Autarkie des Geistes und dem moralischen Bewusstsein die einzig möglichen Grundlagen für die Lösung dieser beiden Fragen zu erkennen gemeint. Aber möglich geworden ist ihm dieser Scheinbeweis nur, weil er selbst seinen Voraussetzungen nicht treu geblieben ist und ferner Geist und Natur, Ideal und Wirklichkeit in so schroffen Gegensatz zu einander gestellt hat, wie er sich in keiner Weise rechtfertigen lässt. Das sittliche Ideal Kants leidet an solcher Überspannung, dass es überhaupt vom Menschen nicht erreicht werden kann. Vom Menschen kann nur verlangt werden, was in der Kraft seiner Natur begründet liegt. Wie Max zu Thekla sagt: „Nicht das Grosse, nur das Menschliche geschehe." Was über die menschliche Leistung hinausgeht, verliert für ihn seine Bedeutung. Der Mensch, der gethan hat, was in seiner Macht steht, hat seine Pflicht erfüllt. Darüber hinaus giebt es kein Gebot für ihn. Daher entsteht auch kein unseliges Gefühl, wenn er ein jenseits aller Möglichkeit liegendes Ideal nicht zu erfüllen vermag, sondern nur, wenn er seinen Kräften entsprechend sich nicht genügend bestrebt hat. Diese unseligen Gefühle zu beseitigen, bedarf es aber nicht Gottes, sondern der Mensch wird den Grund dafür in sich selbst zu suchen haben.

Kants rigoristische und transcendente Auffassung des sittlichen Ideals hängt mit seiner Verkennung der individuellen Natur des Menschen zusammen. Darin teilt er noch völlig den Mangel der Aufklärungsphilosophen. Verschwindet bei den früheren Denkern die einzelne Person in dem universalen Zusammenhang des Kosmos, der allein Zweck ist, so wird sie bei Kant fast nur Mittel für die Realisierung und Verherrlichung der moralischen Weltordnung. Letzter Zweck und höchstes Gut ist die in der Ewigkeit sich vollziehende Vollendung des Sittengesetzes. Alle vorangehenden Stadien haben nur Bedeutung, sofern sie darauf hinzielen; selbständiger Wert kommt ihnen nicht zu.

Kant verkündet mit dem ganzen Nachdruck seiner wissenschaftlichen und sittlichen Überzeugung die Thatsache eines entwickelungsgeschichtlichen Fortschritts. Ganz deutlich tritt bei ihm zum ersten Male das Moment der zeitlichen Evolution hervor. In seiner Naturgeschichte des Himmels wird es zum Pfeiler seiner Welterklärungshypothese, und in seinen auf die Menschengeschichte bezüglichen Schriften bildet es den Kern seiner Betrachtung. Hier spricht er die Ansicht aus, dass sich die Menschheit aus dem instinktiven Naturzustande zur moralischen Kultur in allmählichem Fortschreiten emporarbeite. Aber in dieser teleologischen Entwickelung kommt den einzelnen Stadien selbst kein eigentümlicher Wert zu. So sehr diese Betrachtungsweise einer zweckmässigen Evolution zum Ausgangspunkte einer neuen Begründung der vorliegenden Frage geeignet wäre, so wenig war doch, wie Kants Beispiel zeigt, damit gewonnen, so lange man das sittliche Ideal ausserhalb derselben, gleichsam an ihr Ende verlegte, statt es in

der Zeit selbst zu suchen. Diesen Weg haben erst Schiller und Scheiermacher betreten.

V.

Schiller ist zu allen Zeiten von dem lebendigen Bedürfnis einer befriedigenden Lebens- und Weltanschauung beseelt. Neben dem Künstler behauptet der sittlich-religiöse Mensch sein Recht. Ja, echter Künstler ist ihm, wie er oft genug, am energischsten in der vernichtenden Rezension über Bürger ausgesprochen hat, nur der, welcher eine sittliche Überzeugung zum Ausdruck bringt. Das Wesen seines Geistes bildet eine erhabene heroische Stimmung. So hat ihn Wilhelm von Humboldt in der Vorerinnerung zu ihrem gemeinsamen Briefwechsel charakterisiert. „Das Streben, alles Endliche in ein grosses Bild zu fassen und es an das Unendliche anzuknüpfen, lag von selbst und ohne fremden Anstoss in Schiller. Es war mit seiner Individualität gegeben." Schiller selbst bezeichnet in einem Briefe an die Schwestern Lengefeld das Leben in der Gattung, das Auflösen seiner selbst im grossen Ganzen und die daraus unmittelbar folgenden Resultate über Freude und Schmerz, Tugend, Liebe und Tod als sein Lieblingsthema.

Auch in seiner Entwickelung wie in der Kants reichen sich zwei verschiedene Zeitalter die Hände. In seiner früheren Zeit steht er unter dem Einflusse der Ideen von Shaftesbury und Leibniz, die ihm freilich erst aus zweiter Hand, besonders durch die Vermittelung Garves bekannt werden.

Mit Locke, Shaftesbury, Ferguson sieht er im Universum einen teleologischen Zusammenhang, der ihm die Gewissheit von dem Dasein eines gütigen und weisen Gottes giebt. Wie Leibniz behauptet auch er, dass die Welt die beste ist. Lässt doch der grosse Haushalter der Welt keinen Splitter unbenutzt fallen, keine Lücke unbevölkert. Selbst aus Laster und Thorheit weiss die Gottheit Nutzen zu ziehen, und auch den Irrtum braucht sie zu ihren grossen Zwecken. Also wie bei jenen die Meinung, dass Übel und moralische Unvollkommenheit in dem Ganzen notwendig sind. Das Ganze ist ein Kunstwerk. „Wir Menschen stehen vor dem Universum, wie die Ameise vor einem grossen, majestätischen Palaste. Es ist ein ungeheures Gebäude; unser Insektenblick verweilt auf diesem Flügel und findet vielleicht diese Säule, diese Statue übel angebracht; das Auge eines besseren Wesens umfasst auch den gegenüberstehenden Flügel und nimmt dort Statuen und Säulen gewahr, die ihren Kamerädinnen hier symmetrisch entsprechen." Der Dichter hat auf diese Harmonie des Ganzen Rücksicht zu nehmen. „Ein Versehen in diesem Punkt ist eine Ungerechtigkeit gegen das ewige Wesen, das nach dem unendlichen Umriss der Welt, nicht nach einzelnen herausgehobenen Fragmenten beurteilt sein will." Der Mensch gelangt zur Glückseligkeit und Vollendung, wenn er es zu überschauen

und zu erkennen sich bemüht. „Alle Anstalten, die wir in der sittlichen und körperlichen Welt zur Vollkommenheit des Menschen gewahrnehmen, scheinen sich zuletzt in dem elementaren Satz zu vereinigen: Vollkommenheit des Menschen liegt in der Übung seiner Kräfte durch Betrachtung des Weltplans."

In jeder Äusserung der Natur, in jedem ihrer Gesetze ist das Wesen der Gottheit symbolisch ausgedrückt. Die Gesetze sind das Alphabet, vermittels dessen alle Geister unter sich und mit dem vollkommensten Geiste verhandeln. Jede neue Erkenntnis der Natur, die Gravitation, der entdeckte Umlauf des Bluts bringen mich in Beziehung zum lebendigen Gotte, weil sie der Wiederschein seines Geistes sind. „Ich bespreche mich mit dem Unendlichen durch das Instrument der Natur, durch die Weltgeschichte — ich lese die Seele des Künstlers in seinem Apollo." Dieser Gedanke von der Harmonie und künstlerischen Vollendung des Universums, in dem sich alle Gesetze in holdem Gleichmass auflösen, findet auch dichterischen Ausdruck in dem poetischen Bekenntnis, das den Schlussstein seiner ersten Periode bildet. Auch in den „Künstlern" preist er die Symmetrie des Weltgebäudes und will dem grossen Künstler nachahmen, der die Notwendigkeit mit Grazie umzogen hat.

Je höhere, schön're Ordnungen der Geist
In einem Zauberbund durchfliegt,
In einem schwelgenden Genuss umkreist:
— — — — — — — — — — — —
Je schön're Glieder aus dem Weltenplan,
Die jetzt verstümmelt seine Schöpfung schänden,
Sieht er die hohen Formen dann vollenden,
Je schön're Rätsel treten aus der Nacht.
— — — — — — — — — — — —
Je schwächer wird des Schicksals blinde Macht,
Je höher streben seine Triebe,
Je kleiner wird er selbst, je grösser seine Liebe.

Noch im Jahre 1792 in seiner Abhandlung „über das Tragische" hat Schiller den Gedanken der Harmonie des Universums festgehalten und darin das eigentliche und einzige Mittel erkannt, sich über das Unglück und das Leiden hinwegzusetzen. Er bezeichnet es als die letzte und höchste Stufe, welche der moralisch gebildete Mensch erklimmen kann, dass er sich „in die Ahnung oder lieber in ein deutliches Bewusstsein einer teleologischen Verknüpfung der Dinge, einer erhabenen Ordnung, eines gütigen Willens verliert." Die Vorstellung der vollkommensten Zweckmässigkeit im grossen Ganzen der Natur nennt er eine erquickende und betrachtet das Leiden des Gerechten und die scheinbare moralische Ungerechtigkeit als einen Stachel für unsere

Vernunft, „in allgemeinen Gesetzen eine Rechtfertigung dieses besonderen Falles aufzusuchen und den einzelnen Misslaut in der grossen Harmonie aufzulösen."

Die Übereinstimmung im Universum, die zweckmässige Gestaltung der einzelnen Teile, ihr gegenseitiges Zusammenbestehen und Zusammenwirken wird in der Körperwelt durch die Anziehung, in der Geisterwelt durch die Liebe hervorgebracht. Auch bei Shaftesbury hält die Sympathie, auch bei Hemsterhuis die Liebe das Universum zusammen. Die Liebe ist das Phänomen in der beseelten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt. In dichterischer Verkörperung wird sie dann auf die leblose Materie übertragen.

Sonnenstäubchen paart mit Sonnenstäubchen,
Sich in trauter Harmonie,
Sphären in einander lenkt die Liebe,
Weltsysteme dauern nur durch sie.

Tilg die Göttin aus der Geister Orden,
Sie erstarren in der Körper Tod;
Ohne Liebe kehrt kein Frühling wieder,
Ohne Liebe preist kein Wesen Gott.

Die Liebe ist die in der Welt überall waltende Kraft.

Durch die ewige Natur
Duftet ihre Blumenspur,
Weht ihr goldner Flügel.
Winkte mir vom Mondenlicht
Aphroditens Auge nicht,
Nicht vom Sonnenhügel,
Lächelte vom Sternenmeer
Nicht die Göttin zu mir her,
Stern' und Sonn' und Mondenlicht
Regten mir die Seele nicht.

Die Liebe trägt uns zur Gottheit empor. „Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besässe jeder einzelne die Welt." Aufopferungsfähigkeit, Hingebung an die Zwecke der Menschen, Liebe sind Empfindungen, welche unter dem Einfluss der erhebenden Überzeugung von Bruno, Shaftesbury, Leibniz erzeugt worden sind, dass der Kosmos der höchste Zweck ist und dass des Menschen Bestimmung darin besteht, sich als Glied dieses ganzen, vollendeten Zweckzusammenhanges erkennen zu lernen. Die Liebe giebt dem Menschen die Kraft dazu. In einem Bilde, das uns an den ersten Ursprung dieses heroischen Unendlichkeitsgefühls erinnert, sagt Schiller von der Liebe im Gegensatz zum Egoismus: „Egoismus errichtet seinen Mittelpunkt in sich selber; Liebe pflanzt ihn ausserhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen."

Die Widerlegung dieser Welt- und Lebensansicht giebt in ebenso bündiger wie eigentümlicher Weise Körner im letzten Raphaelbriefe, der erst 1789 nach dreijähriger Pause erschien. Die Analogie des Universums als eines Kunstwerks birgt einen erheblichen Fehler. Der menschliche Künstler benutzt seinen Stoff nach freiem Belieben. Er herrscht despotisch über den toten Stoff, den er zur Versinnlichung seiner Ideen braucht. Alle Teile dienen hier wirklich nur dem Ganzen und haben für sich selbst gar keine Bedeutung. Anders im göttlichen Werke des Alls. Da ist jeder seiner Bestandteile in seiner Eigenart geschont. „Dieser erhaltende Blick, dessen er jeden Keim von Energie auch in dem kleinsten Geschöpfe würdigt, verherrlicht den Meister ebenso sehr als die Harmonie des unermesslichen Ganzen." Leben und Freiheit herrscht auch im Kleinsten und Unbedeutendsten. Dieser Gedanke ist in Leibnizens Monadenlehre im Keime vorhanden, wird aber durch den mechanischen Teil des Systems unterdrückt. Unter diesem individualistischen Gesichtspunkt können wir nicht anders als das Übel anerkennen. Wir beobachten nur zu häufig, wie der göttliche Künstler sein Ideal verfehlt zu haben scheint. Das Ganze bietet uns meist keine Harmonie, sondern ein Meer von Misstönen; und es ist ein ganz vergebliches Streben, dieses etwa auflösen zu wollen und sich mit der Erkenntnis des gesamten Zusammenhanges abzumühen. Nicht träges Anstaunen fremder Grösse ist unsere Aufgabe, vielmehr in unserer Sphäre selbst Schöpfer sein.

Schiller hat sich dann am Schlusse der achtziger Jahre, während seiner tiefen geschichtlichen Studien, die nun seine Zeit in Anspruch nehmen, zu der Überzeugung von der Berechtigung und dem Eigenwert des Individuums durchgerungen und hat durch die Übertragung dieser Ansicht auf die geschichtliche Entwickelung der menschlichen Vernunft eine über Kant hinausgehende, erst von Schleiermacher in ihrem ganzen Umfange durchgeführte Betrachtungsweise angebahnt. Das teleologische Moment seiner Geschichtsbetrachtung, welches Schiller in seiner akademischen Antrittsrede darlegt, hat er von Kant und Herder übernommen. Aber während jener in den einzelnen Entwickelungsstadien nur Vorbereitungsstufen für das letzte, ausserhalb der Entwickelung liegende, transcendente höchste Gut sieht, spricht Schiller schon hier den Gedanken aus, dass jedes Zeitalter seine ihm eigentümliche Aufgabe hat.

Nun kam die lange Beschäftigung mit Kants Kritiken. Auch sie wurde ihm gerade wie dessen geschichtsphilosophische Aufsätze nur Anlass, seine Ansichten eigentümlich zu begründen. Die Theodiceen des 18. Jahrhunderts hatten das Individuum in dem kosmischen Zweckzusammenhang aufzulösen versucht; bei Kant verschwand es im moralischen Zweckzusammenhang. Wie Schiller in seiner teleologischen Geschichtsbetrachtung den Wert jedes

einzelnen Entwickelungsstadiums betonte, so jetzt in seiner moralischen Anschauung die Bedeutung und den selbständigen Charakter der Individualität des Menschen. Die Sinnlichkeit behauptet neben dem Sittengesetze ihr Recht. Nicht in dem beständigen, inneren, leidenschaftlichen Kampfe, in der fortdauernd zu überwindenden Unseligkeit, die aus dem Bewusstsein der Unerreichbarkeit des sittlichen Ideales entspringt, liegt unsere Bestimmung, das Höchste ist vielmehr die Übereinstimmung von Sinnen und Vernunft, Wirklichkeit und Gesetz, Trieb und Willen, die nicht erst in unendlicher Ferne durch die Gottheit herzustellen ist, sondern jetzt, gegenwärtig, hier auf Erden uns möglich sein muss. Nicht darin, dass wir im Widerspruch mit der uns eigentümlichen sinnlichen Natur das Gute zu thun versuchen, sondern darin, dass wir das Gute zu unserer Natur werden lassen, mit freier Neigung das Gesetz erfüllen, das Ideal der schönen Sittlichkeit erstreben, darin liegt die Bestimmung des Menschen. „Diejenige Gemütsverfassung des Menschen, wodurch er am fähigsten wird, seine Bestimmung als moralische Person zu erfüllen, muss einen solchen Ausdruck gestatten, der ihm auch als blosser Erscheinung am vorteilhaftesten ist. Mit andern Worten: Seine sittliche Fertigkeit muss sich durch Grazie offenbaren." Schiller verwirft Kants imperative Form des Sittengesetzes, weil sie dem Individuum eine, wenn auch rühmlichere, Art von Knechtschaft aufbürdet, und er tadelt dessen Ansicht vom radikalen Bösen in der Menschennatur, die er in der kurz zuvor erschienenen „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" ausgesprochen. „Es ist für moralische Wahrheiten gewiss nicht vorteilhaft, Empfindungen gegen sich zu haben, die der Mensch ohne Erröten sich gestehen darf. Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen. Nimmermehr kann die Vernunft Affekte als ihrer unwert verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt." Diese Gedanken hat Schiller besonders in „Anmut und Würde" ausgesprochen; aber ganz ähnlich lautet es in seinem tiefsinnigen Gedichte „das Ideal und das Leben":

Wenn ihr in der Menschheit traur'ger Blösse
Steht vor des Gesetzes Grösse,
Wenn dem Heiligen die Schuld sich naht,
Da erblasse vor der Wahrheit Strahle
Eure Tugend, vor dem Ideale
Fliehe mutlos die beschämte That.
Kein Erschaffner hat dies Ziel erflogen;
Über diesen grauenvollen Schlund,
Trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen,
Und kein Anker findet Grund.

Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
In die Freiheit der Gedanken,
Und die Furchterscheinung ist entflohn,
Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen;
Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät.

Die willkürliche Trennung Kants von sinnlichem Begehren und sittlicher Forderung erfuhr den Widerspruch Schillers und dann auch Schleiermachers. Seine aus dieser Voraussetzung konstruierten Beweise für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele fielen damit gleichfalls zusammen. Ebenso hat dann Schleiermacher wie Schiller als das Ideal sittlicher Vollkommenheit die schöne Sittlichkeit bezeichnet, in der die menschliche Sinnlichkeit mit den Forderungen der Moral übereinstimmt. Wenn man die Dinge so ansieht, so giebt es kein Gefühl der Unseligkeit, das aus der Unzulänglichkeit unseres sinnlichen Wesens entspringt und in der Hoffnung der Unsterblichkeit Trost suchen müsste.

Ebenso wenig aber bedarf Schiller der Unsterblichkeit, um sich über die Übel und Leiden hinweg zu trösten, die den Menschen bedrohen, oder um in einer Ewigkeit den Ausgleich sittlicher Gerechtigkeit zu erwarten, den das menschliche Auge hier so häufig vermisst, wie dies bei Hemsterhuis und auch bei Kant der Fall ist. Schon in dem Abschnitte seiner Theosophie, der von der Aufopferung handelt, verwirft er den Glauben an die Unsterblichkeit in dem Sinne, dass sie eine Glückseligkeit herstellen solle, die wir hier entbehren. Wie ist, sagt er, die Thatsache zu erklären, dass der Mensch seine Güter, ja das Leben hinzuopfern fähig ist? Nicht der Aussicht auf Unsterblichkeit bedarf es hierzu. Dies zerstört auf immer die Grazie dieser Erscheinung. „Es muss eine Tugend geben, die auch ohne den Glauben an Unsterblichkeit auslangt, die auch auf Gefahr der Vernichtung das nämliche Opfer wirkt.“ Vielmehr liegt für Schiller die Möglichkeit in der Bereicherung der Glücksempfindung in dem Augenblicke der Aufopferung, die aus dem Bewusstsein der Zweckmässigkeit des Opfers entspringt. Schiller hat hier den Märtyrer im Sinne: „Denke dir eine Wahrheit, mein Raphael, die dem ganzen Menschengeschlechte auf entfernte Jahrhunderte wohlthut, setze hinzu, diese Wahrheit verdammt ihren Bekenner zum Tode, diese Wahrheit kann nur erwiesen, nur geglaubt werden, wenn er stirbt. Denke dir dann den Mann mit dem hellen umfassenden Sonnenblick des Genies, mit dem Flammenrad

der Begeisterung, mit der ganzen erhabenen Anlage zu der Liebe. Lass in seiner Seele das vollständige Ideal jener grossen Wirkung emporsteigen, lass in dunkler Ahnung vorübergehen an ihm alle Glücklichen, die es schaffen soll, lass die Gegenwart und die Zukunft zugleich in seinem Geist sich zusammendrängen, und nun beantworte dir, bedarf dieser Mensch der Anweisung auf ein anderes Leben?" Das ist kein Eudämonismus in dem gewöhnlichen Sinne, weil das Glückseligkeitsgefühl nicht als Motiv, sondern als Begleiterscheinung der heroischen Handlung betrachtet wird.

In diesem Zusammenhange denkt Schiller besonders an das gesellige Übel, wie es aus Neid, Unverstand, Tücke der Menschen hervorgeht; aber auch über die ihm von der Natur drohenden Gefahren hat er sich ausgesprochen, besonders in der herrlichen Trostschrift „über das Erhabene", in der uns der von beständigen schweren Krankheitsanfällen Heimgesuchte ein schönes Zeichen heldenmütiger Lebensüberwindung hinterlassen hat. Das moralische Wesen ist es, das allen Schrecknissen der Natur gegenüber, auch gegen den Tod eine unüberwindliche Macht ist. „An das absolut Grosse in uns selbst kann die Natur in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit nicht reichen." Nur der sinnliche Mensch bleibt ein Sklave der physischen Notwendigkeit und erschaudert vor dem Anblick des ewig wechselnden Stromes der Erscheinungen, in dem sich das Bild der Vergänglichkeit und Vernichtung spiegelt. Greift er aber nach dem Beharrlichen in seinem Busen, so verschwindet die Furcht und das Grauen vor der überwältigenden Natur.

Hier verwirft nun Schiller seinen eigenen früheren Versuch, da er noch darauf ausging, die kühne Unordnung in der Natur in Harmonie aufzulösen. „Wer die grosse Haushaltung der Natur, sagt er jetzt, mit der dürftigen Fackel des Verstandes beleuchtet, der kann sich in einer Welt nicht gefallen, wo mehr der tolle Zufall als ein weiser Plan zu regieren scheint, und bei weitem in den mehrsten Fällen Verdienst und Glück mit einander im Widerspruch stehen." Ihm bleibt weiter nichts übrig, als von einer künftigen Existenz, einer andern Natur zu erwarten, was ihm dieses Leben nicht zu bieten vermag.

Der Würde des Menschen aber angemessen ist es, wenn er darauf verzichtet, die in der Natur ihm aufstossende Zweckwidrigkeit zu erklären und in das Chaos der Erscheinungen einen Zusammenhang zu bringen. Grade diese Unbegreiflichkeit zum Ausgangspunkt der Beurteilung nehmen und in dieser zweckwidrigen Verwirrung, die uns die Natur auf Schritt und Tritt zeigt, das Symbol unserer geistigen Freiheit sehen: das erhebt uns zu der Stimmung, deren wir bedürfen, um die Unfälle und Leiden der Welt ertragen zu lernen. „Die Freiheit in allen ihren

moralischen Widersprüchen und physischen Übeln ist für edle Gemüter ein unendlich interessanteres Schauspiel als Wohlstand und Ordnung ohne Freiheit, wo die Schafe geduldig dem Hirten folgen und der selbstherrschende Wille sich zum dienstbaren Glied eines Schwerts herabsetzt." Gewiss ist es unser Verlangen, dass unser Glückseligkeitstrieb befriedigt werde; aber wir erfahren beständig, dass die Natur in gleicher Achtlosigkeit die Schöpfung der Weisheit und das Werk des Zufalls in den Staub tritt, „dass sie das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine, in einem Untergange mit sich fortreisst, dass sie hier eine Ameisenwelt erhält, dort ihr herrlichstes Geschöpf, den Menschen, in ihre Riesenarme fasst und zerschmettert, dass sie ihre mühsamsten Erwerbungen oft in einer leichtsinnigen Stunde verschwendet und an einem Werk der Thorheit oft Jahrhunderte lang baut." So bleibt dem Menschen nichts, als das Unglück mit Würde zu ertragen. „Fälle können eintreten, wo das Schicksal alle Aussenwerke ersteigt, auf die er seine Sicherheit gründete und ihm nichts weiter übrig bleibt, als sich in die heilige Freiheit der Geister zu flüchten, wo es kein anderes Mittel giebt, den Lebenstrieb zu beruhigen, als es zu wollen und kein anderes Mittel, der Macht der Natur zu widerstehen, als ihr zuvorzukommen und durch eine freie Aufhebung alles sinnlichen Interesses, ehe noch eine physische Macht es thut, sich moralisch zu entleiben."

In diesem letzten prosaischen Bekenntnis seiner Lebensanschauung (1801) hat Schiller gegen früher seine Ansicht erheblich geändert. Er hat lediglich in der Selbstherrlichkeit und Autarkie des Geistes das Mittel gesehen, allen Anfällen und Angriffen auf unsere Person zu widerstehen. In dem Glauben an die Unsterblichkeit hat er schon früher keinen Trostgrund mehr in den Leiden finden können. Aber er hat da noch die Überzeugung vertreten, dass uns die Ahnung einer universellen Zweckmässigkeit Ruhe und Zufriedenheit im Unglück zu gewähren vermöge. Jetzt ist er davon gänzlich zurückgekommen. Ja, sogar in der zeitlichen Entwickelung der Menschheit wird jetzt sein betrachtender Blick mehr von der darin herrschenden Unvernunft und den allen sittlichen Anforderungen hohnsprechenden Geschehnissen festgehalten, als, wie es doch in seinen eigenen früheren geschichtlichen Versuchen der Fall war, von dem darin erkennbar waltenden logischen Zusammenhang. Nur weil die Weltgeschichte ihm den Menschen in seiner Freiheit und Selbständigkeit den Naturkräften gegenüber zeigt — ein Anblick, den sie freilich nur sehr selten gewährt — ist sie ihm ein erhabener Gegenstand; nicht aber deswegen, weil sie ein vernünftiges, allmählich fortschreitendes Geschehen offenbart. Wohl möglich, dass die Abneigung seines wahrhaft geschichtlichen Sinnes gegen die nunmehr beginnenden Versuche spekulativer Konstruktion, welche die Geschichte in die Fesseln aprioristischer Kategorien zu schlagen versuchte, ihn veranlassten, das Moment

der Freiheit darin so einseitig zu betonen, dass der vernünftige Charakter historischer Entwickelung gänzlich verloren zu gehen drohte. Aber vor allem liegt doch die Schuld daran, dass er den evolutionistischen Charakter der menschlichen Vernunft verkannt hat. In dieser Hinsicht haben Kant und Fichte zu schwer auf ihm gelastet, und er ist über ihre starre und entwickelungslose Auffassung des menschlichen Geistes nicht hinausgekommen. Immerhin verdient diese Ansicht des Idealismus der Freiheit, die in Schiller ihren konsequentesten und erhabensten Ausdruck gefunden, eine ganz andere Würdigung als die kosmischen Theodiceen des 18. Jahrhunderts. Diese Lebensanschauung erfüllt den Menschen mit dem Bewusstsein königlicher Würde und giebt ihm das Gefühl eines Wertes, den keine Macht der Naturgesetze anzutasten vermag. Sie ist der Ausdruck heroischer weltüberwindender Lebensstimmung, das herrliche Zeugnis eines ganz auf sich selbst gestellten Geistes, der ausser seinem Wesen keine Stütze und Hülfe für den Halt in der Welt braucht. Das ist schliesslich doch der Kern von Schillers heldenmütiger Natur, wie sie sich in späteren Jahren, von fremden Einflüssen losmachend, immer freier offenbart: die Überzeugung, aus der seine grossen Leidensgestalten herauswachsen und die in den Worten Wallensteins den schönen Ausdruck findet: „Ein starkes Herz will sich auf seine Stärke nur verlassen." Die Befriedigung dieser Lebensansicht liegt in dem Lustgefühle, welches das Bewusstsein innerer, unzerstörbarer Kraft und Unüberwindlichkeit einflösst. Diese Fähigkeiten steigen aus der Tiefe der menschlichen Natur erst durch das Leiden hervor. In dieser Betrachtung gewinnt das Leiden eine Wertung, die ihm bisher nicht zu teil geworden. Unter dem grossen Seelenschmerz vollendet erst der Mensch seine wahre Grösse. Vielem ist in dieser Lebensanschauung genug gethan, worin die früheren nicht genügen wollten. Das Leiden ist unter dem Begriff des Zwecks erfasst, sofern es der wahren menschlichen Vollendung dient, der Mensch ist in seinem Eigenwert erkannt, sofern es seiner Vollendung dient.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die **neuen Satzungen der C. G.,** die alle unsere Mitglieder inzwischen erhalten haben werden, haben die wissenschaftlichen Aufgaben unserer Monatshefte folgendermassen formuliert (s. § 1 der Satzungen). Es ist die Aufgabe der C. G.

a) Die Entwicklung der religiös-philosophischen Weltanschauung der abendländischen Völker wissenschaftlich zu erforschen und damit die Geistesgeschichte zum Range eines selbstständigen Wissengebiets zu erheben, sowie insbesondere

b) den Geist, die Grundsätze und die Geschichte des Comenius und der ihm innerlich verwandten Männer — dahin gehören u. A. Leibniz, Herder, Fichte, Kant und Schleiermacher — wissenschaftlich zu untersuchen und klarzustellen.

Zur Erläuterung dieser Satzungs-Bestimmungen wollen wir hier auf die Kundgebung des Gesamtvorstandes der C. G. vom März 1892 verweisen, welche unter dem Titel „Unser Arbeitsplan" an der Spitze des ersten Jahrgangs unserer Monatshefte (1892) veröffentlicht worden ist.

Viele kleingeistige Menschen, die nur an das glauben, was sie sehen, fühlen und betasten können, glauben auch an die praktische Bedeutung **geschichtlicher Überlieferungen** nicht, weil diese Bedeutung ihnen niemals in unmittelbarer Wahrnehmung entgegentritt. Diese Menschen haben wahrscheinlich auch nie von der praktischen Bedeutung etwas gehört, welche einst die sog. **Romantik,** d. h. jene Geistesströmung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts besessen hat, die das philosophische Zeitalter des 18. Jahrhunderts, das Zeitalter der sog. **Aufklärung,** abgelöst und überwunden hat. Woher hat die Romantik ihre Kräfte genommen? Den führenden Geistern schwebte das Mittelalter in allen seinen Einrichtungen und Formen als Ideal vor, und die Wiederbelebung dieses Ideals hat der Romantik die Erfolge verschafft, die sie erzielt hat. War diese Wiederbelebung anders als auf dem Wege geschichtlicher Forschung möglich?

Mit grosser Genugthuung begrüssen wir den Fortgang der neuen Ausgabe der Werke **Platos,** die in Oxford erscheinen und zwar unter dem Titel: Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet (Prof. der griech. Philologie an der Universität St. Andrews in Schottland.) [Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis]. Oxford Clarendon Press (London, H. Frowde) 1900 ff. Der erste Band erschien im Jahre 1900, der zweite ist im Jahre 1901 gefolgt. Vgl. über beide Bände die Besprechungen von H. Diels in der Deutsch. Lit. Zeitung 1900 Sp. 1502 ff. und 1901 Sp. 3032 f.

Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, dass für zahllose Griechen, welche in den ersten Jahrhunderten zum Christentum übertraten, **Sokrates** und **Plato** die Stelle einnahmen und behielten, die in der Weltkirche, wie sie sich unter dem Einfluss der zum Teil missdeuteten paulinischen Theologie ausbildete, **Moses** inne hatte. In dem Kampfe der Weltkirche gegen die sog. Gnostiker und Neuplatoniker bildet die Stellung zum Alten Testament einen Hauptpunkt des blutigen Streites. Kirchenlehrer wie Origenes standen in diesem Ringen im Wesentlichen auf der Seite der Gegner des Moses und der Geschichtsbücher des alten Bundes. Wie dem auch sei, so ist sicher, dass die aus der griechischen Welt um die Fahne Jesu Christi gesammelten Gläubigen ohne den Glauben an Moses Christen gewesen sind. Weshalb soll das, was in jenen Zeiten möglich war, im späteren Christentum unmöglich geworden sein? Es versteht sich, dass hier weder von den Psalmen noch von den Propheten die Rede ist. Ein interessantes Streiflicht wirft auf die mit der Gleichstellung des Alten und Neuen Testaments zusammenhängenden Fragen vom Standpunkte der Erziehungslehre aus die soeben erschienene kleine Schrift D. **Joh. Georg Dreydorffs** (Jena) Quousque tandem? Ein ernstes Wort wider den alttestamentlichen Geschichtsunterricht (Leipzig, H. Haessels Verlag 1902. Preis 60 Pf.).

Wir haben an dieser Stelle wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass die altevangelischen Gemeinden das **Symbolum apostolicum,** obwohl sie es gelegentlich zugelassen haben, als verpflichtendes Bekenntnis nicht im amtlichen Gebrauch gehabt haben. In dieser Richtung ist folgender Fall recht bezeichnend, den Paul Burckhardt in seiner Arbeit über David Joris (Baseler Biographien S. 147) erzählt. Im Jahre 1559 fand zu Basel ein weithin berühmt gewordenes Gericht über den Erzketzer David Joris und seine Anhänger statt. Letztere (ersterer war schon tot) mussten vor einer grossen Synodal-Versammlung Widerruf leisten und sich als treue Söhne der Basler Staatskirche ausweisen. Wodurch glaubte man nun den Wiederanschluss an die Kirche sicher zu stellen? Man zwang die „Ketzer", sich laut und vornehmlich zum Apostolicum zu bekennen. Wozu war das nötig, wenn sich jene auch als „Joristen" dazu bekannt hatten? Das Apostolicum war das Kennzeichen der Kirche, sein Nichtgebrauch das Merkmal der „Häretiker".

Die Richtung der älteren freien Akademien auf die nützlichen Wissenschaften (wie sie sagten) war schon im 17. Jahrh. auf das stärkste ausgeprägt (s. M. H. der C. G. 1895. S. 7 ff.). Wenn man diese Seite der Sozietäten kennen lernen will, muss man nur einen Blick in Leibniz' Schriften werfen. „Unter den Vertretern jener seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. verfolgbaren Strömung (sagt **F. Frensdorff,** die Vertretung der ökonomischen Wissenschaften in Göttingen, Festschrift zur Feier des 100 jähr. Bestehens d. K. Gesellschaft d. Wiss. in G. Berlin 1901 S. 500), die sich von den Universitäten abwendet und sie für ungeeignet hält, dem Fortschritt der Wissenschaften zu dienen, ist **Leibniz** der bekannteste. Die Universitäten erscheinen ihm als Anstalten mönchischer Gelehrsamkeit, in

leeren Gedanken und Grillen befangen . . . . . Den Lehrern (aber), die in der Förderung der Wissenschaft mitarbeiten wollen, rät er eine Stätte in den gelehrten Gesellschaften, den Akademien, zu bereiten, wie sie in London und Paris begründet worden sind. Gerade sie hält er für geeignet, der neuen, der ökonomischen Wissenschaft zu dienen. „„Ich bin längst zu der Überzeugung gekommen (sagt Leibniz), dass die ökonomische Wissenschaft der bei weitem wichtigste Teil der Jurisprudenz ist: sie ignorieren oder vernachlässigen bringt Deutschland ins Verderben.“ “ Bei seinem Aufenthalte in Paris meinte er in der Werkstätte manches französischen Handwerkers oder Künstlers mehr Nahrung für seinen Geist gefunden zu haben als in Dutzenden deutscher Bücher. So ist in der That die neue Wissenschaft der Nationalökonomie nicht an den Universitäten alten Stils, sondern im **Schoosse der Akademien** erwachsen; die Hochschule des Pietismus, Halle, war seit 1694 die erste, welche ein ökonomisches Lehramt erhielt und erfolgreich verwaltete.

Man hat heute vielfach keine genügende Kenntnis davon, in welch' tiefer und demütiger Abhängigkeit die **Universitäten** der meisten Länder sich bis in die neueren Jahrhunderte hinein von der Kirche, die ihrerseits vielfach die Staaten beherrschte, befunden haben, und dies nicht etwa bloss in katholischen, sondern auch in protestantischen Ländern. Es ist bekannt, dass die evangelischen Geistlichen, die anfänglich ihre eidliche Verpflichtung nur auf das „lautere und reine Evangelium von Christo Jesu“ hatten ablegen müssen, schon seit 1533 auf die Bekenntnisse, nämlich 1) auf das Symbolum Apostolicum, 2) das Nicänum, 3) das Athanasianum und 4) die Augsburgische Konfession verpflichtet worden waren. Das war eine scharfe Bindung, aber die Kirche konnte ja ihre Diener zu Allem verpflichten, was sie für notwendig hielt. Man begnügte sich damit aber nicht. Sondern die Kirche setzte es durch, dass alle die, welche akademische Grade erlangen wollten, also alle Magister, Doktoren, Dozenten denselben Verpflichtungs-Eid ablegen mussten. (Walther Köhler, Reformation und Ketzerprozess. Freiburg i. B. 1901 S. 28.)

In den Nachrichten und Bemerkungen unserer Hefte (M. H. 1901 S. 318) wird im Anschluss an die Helmontskizze von Dr. phil. Franz Strunz (ebd. S. 274—295) die Frage angeregt, ob man darum wisse, dass die **Vergiftung Helmonts** Thatsache sei. Der Verfasser des Helmontaufsatzes teilt hierüber Folgendes mit: Dass man es versucht hatte, Helmont durch Gift aus der Welt zu schaffen, ist schon dadurch unzweideutig bewiesen, weil er diesen Fall selbst in dem Tractatus de morbis, Cap. 22 „Butler“ berührt. Er erzählt hier von den epochalen Wunderkuren des Irländers Butler, der auf Schloss Vilvorden gefangen sass. In welch hohem Masse Helmont sich für diesen Mann und sein wunderbares Präparat interessierte, beweist dieses Kapitel. Ja er unterzog sich sogar des Irländers Behandlung, um sich von den schweren Nachwehen einer hinterlistig ausgeführten Vergiftung zu erholen. Helmont schreibt hierüber: . . . . . „Indessen schickte ich nach Vilvorden zu dem

Butler / umb ein Mittel wegen eines bekommenen Giffts / so mir durch einen heimlichen Feind beygebracht worden. Denn ich war überaus matt und elend; es thaten mir alle Glieder wehe / der Puls gieng mir mit Zwey-Schlägen / und fieng endlich an auszusetzen; darüber mir viel Ohnmachten zustiessen / und alle meine Kräffte begunten zu erlöschen.... Unter dessen gerieth mein Feind in den Stand / dass er sterben muste / und liess mir demnach / wegen des an mir begangenen Verschuldens / eine Abbitte thun: Und also erkandt ich / dass meine Vermuthung wahr gewesen; nemlich / dass ich muste Gifft bekommen haben. Dannenhero ich mit aller Sorgfalt dieses langsame Gifft täubete; und durch die Gnade GOttes wieder zur Gesundheit kam". (Aufgang der Artzn.-Kunst, 1683; S. 1096. Ortus med. 1648; S. 588.)

Wir haben vielfach an dieser Stelle auf die Geschichte der uralten Sozietäten hingewiesen, aber über einen sehr merkwürdigen Ausläufer dieser Bewegung hier noch nicht gesprochen, nämlich über die **Sozietät der Freunde** (Society of friends), die sonderbarer Weise in Deutschland fast nur unter dem Namen bekannt ist, den sie von der Streittheologie des 17. Jahrh. erhalten hat, unter dem Namen der **Quäker.** Diese „Sozietät der Freunde" (so nannte sie sich selbst) hat in der Geschichte des Geisteslebens seit dem Beginn der neueren Zeit, d. h. also seit der Mitte des 17. Jahrh. eine hervorragende Rolle gespielt und sie verdient eine weit sorgfältigere Beachtung nicht blos der Forscher, sondern aller Gebildeten, als ihr bisher zuteil geworden ist. Wir empfehlen denjenigen, die sich darüber unterrichten wollen, das Werk des bekannten Kirchenhistorikers Hermann Weingarten, „Die Revolutionskirchen Englands. Ein Beitrag zur neueren Geschichte der englischen Kirche und der Reformation. Leipzig, Breitkopf u. Härtel 1868. ‚Diese ersten Quäker (sagt Weingarten S. 230) bildeten eine grosse Brüdergemeinde. Das eben war es, was ihr Vordringen so zuversichtlich und ihre Zunahme so bedeutend machte, dass ein enges Band sie Alle umschloss, eine feste und wohlberechnete Organisation, die das Quäkertum von da an zu einer geschlossenen, ja fast zu einer geheimen Gesellschaft machte, ähnlich wie es die Gottesfreunde des 14. Jahrhunderts gewesen waren." In der That zwei ausserordentlich treffende Hindeutungen, deren Tragweite Weingarten, wie seine gesamte Darstellung beweist, noch nicht erkannt hat. Weingarten wusste nicht, welch' enger geschichtlicher Zusammenhang der Quäker mit den „geheimen Sozietäten" einerseits und mit den „Gottesfreunden", d. h. den Aposteln der Waldenser andererseits, thatsächlich vorhanden ist.

Druck von Johannes Bredt, Münster i. W.

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1901: rund 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—10 (1892—1901) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis neunte Jahrgang (1892—1901) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt jährlich etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G). und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 6 Mk.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nicht verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 4 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.-G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. Prof. **W. Böttticher**, Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, General-Sekretär, Berlin. **Israel**, Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber**, Bamberg. Dr. **Rein**, Prof. an d. Universität Jena. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt**, Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke**, Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydmann**, Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg**, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Prof. D. **Zimmer**, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron**, Berlin. **J. G. Bertrand**, Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich**, Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks**, Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner**, Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz**, Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson**, Berlin-Friedenau. Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Rektor **Rissmann**, Berlin. Landtags-Abg. v. **Schenckendorff**, Görlitz. Bibliothekar Dr. **Ernst Schultze**, Hamburg. Archivar Dr. **Schuster**, Charlottenburg. **Slamenik**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier**, Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp**, M. d. A.-H., Breslau. Prof. Dr. **Wychgram**, Direktor d. Augusta-Schule, Berlin.

Schatzmeister: **Bankhaus Molenaar & Co.**, Berlin C. 2, Burgstrasse.

Aufträge und **Anfragen** sind zu richten an **R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,** Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen: Die gespaltene Nonpareillezeile oder deren Raum **20** Pfg. Bei grösseren Aufträgen entsprechende Ermässigung.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Biese, Dr. A., Gymn.-Direktor, Pädagogik und Poesie. Vermischte Aufsätze. 6 Mk., geb. 7,50 Mk.

Lange, Helene, Entwickelung und Stand des höheren Mädchenschulwesens in Deutschland. Im Auftrage des Kgl. preuss. Ministeriums der Unterrichts-Angelegenheiten. 1,20 Mk., geb. 1,60 Mk.

Münch, Dr. W., Professor, Vermischte Aufsätze über Unterrichtsziele und Unterrichtskunst an höheren Schulen. 2. Aufl. 6 Mk., geb. 7,80 Mk.

— Neue pädagogische Beiträge. 3 Mk.

Inhalt: 1. An der Schwelle des Lehramts. (Seminarvorträge.) 2. Soll und Haben der höheren Schulen. 3. Nachlese.

— Die Mitarbeit der Schule an den nationalen Aufgaben der Gegenwart. 0,80 Mk.

— Zeiterscheinungen und Unterrichtsfragen. 0,80 Mk.

— Anmerkungen zum Text des Lebens. Zugleich 2. (verdoppelte) Auflage der „Tagebuchblätter" des Verfassers. Eleg. geb. 4,60 Mk.

— Über Menschenart und Jugendbildung. Neue Folge vermischter Aufsätze. 6 Mk., geb. 7,80 Mk.

Weissenfels, Dr. O., Professor, Kernfragen des höheren Unterrichts. 6 Mk., geb. 7,80 Mk.

Reinthaler, Dr. P., Professor, Bilder aus preussischen Gymnasialstädten. 2,80 Mk.

Rethwisch, Dr. C., Gymn.-Direktor, Deutschlands höheres Schulwesen im 19. Jahrh. Geschichtlicher Überblick im Auftrage des Kgl. preuss. Ministeriums der Unterrichts-Angelegenheiten. Mit amtlichen Nachweisungen über den Besuch der höheren Lehranstalten des Deutschen Reiches. 4 Mk., geb. 5 Mk.

Seit 1886 erscheinen:

Jahresberichte über das höhere Schulwesen

herausgegeben von

Prof. Dr. Conrad Rethwisch,

Direktor des Kgl. Kaiserin Augusta-Gymnasiums zu Charlottenburg.

Erschienen sind: **I.** (1886) 8 Mk. **II.** (1887) 12 Mk. **III.** (1888) 12,60 Mk. **IV.** (1889) 13,90 Mk. **V.** (1890) 14 Mk. **VI.** (1891) 14,80 Mk. **VII.** (1892) 12 Mk. **VIII.** (1893) 14 Mk. **IX.** (1894) 13 Mk. **X.** (1895) 13 Mk. **XI.** (1896) 13 Mk. **XII.** (1897) 14 Mk. **XIII.** (1898) 15 Mk. **XIV.** (1899) 14 Mk. **XV.** (1900) 14 Mk. **Eingebundene Exemplare** je 2 Mk. mehr.

Soeben erschien:

Volkshochschulen.

Ihre Ziele, Organisation, Entwicklung, Propaganda.

Von Dr. **Max Hirsch,**

Generalsekretär der Volkshochschule Humboldt-Akademie.

Preis 50 Pfg.

Verlag von Georg Reimer in Berlin W. 35.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.